

School of Theology at Claremont



1001 1362395

BT
771
S33



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

Neue Grundlegung

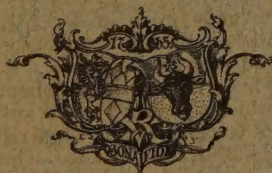
der Lehre von der

Christlichen Gewissheit

von

Dr. Alexis Schwarze

Vicentiat der Theologie, Pastor zu Gumbow a. d. Straße.



Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1902.

GERMAN

LIBRARY

SOUTHERN CALIFORNIA SCHOOL

OF THEOLOGY

CLAREMONT, CALIF.

3.80

Von demselben Verfasser ist erschienen:

Untersuchungen über die äussere Entwicklung der afrikanischen Kirche mit besond. Verwertung der archäologischen Funde. 1892. IX, 194 S. m. 2 Text-Abbildgn., 3 Taf., 1 Plane u. 1 Karte. Preis 7 Mk.

Soeben ist erschienen:

Die Lehre Jesu.

Von

Prof. D. **H. H. Wendt** in Jena.

Zweite verbesserte Auflage.

Preis 12 Mk., in Halblederband 13 Mk. 85 Pfg.

Inhalt: **Einleitung.** Neuere Litteratur. Die Aufgabe. — **1. Die Quellenberichte.** Marcusevangelium. Matthäuslogia. Johannesevangelium. Apostolische Briefe und Agrapha. Das Unzureichende der Quellen. **2. Die geschichtl. Anknüpfung f. d. Lehre Jesu.** Die religiösen Anschauungen der Juden zur Zeit Jesu. Die religiösen Hoffnungen der Juden. Die Entwicklung der religiösen Anschauung Jesu. **3. Das Äussere der Lehre Jesu.** Die äussere Lehrweise Jesu. Die Vorstellungen über den Bestand der geschaffenen Welt. **4. Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.** Die Gottesanschauung Jesu. Die Stellung Jesu zur alttestamentl. Gottesoffenbarung. Das ewige Leben im Reiche Gottes. Glückseligkeit und Heilsbesitz im gegenwärt. Leben. Das gegenwärt. Dasein des Reiches Gottes. Die Bedingungen des Eintritts in das Reich Gottes. Die Gerechtigkeit. **5. Das Zeugnis Jesu von seiner Messianität.** Das messian. Selbstbewusstsein Jesu. Das Berufswirken des Messias. Der Tod des Messias. Die himmlische Zukunft des Messias. Das notwendige Verhalten der Menschen gegenüber der Person des Messias. **6. Die Ausblicke Jesu auf die irdische Weiterentwicklung seiner Jüngergemeinde.** Die Verhältnisse und Ereignisse der Zukunft. Das notwendige Verhalten der Jünger in der Zukunft. — **Schlussurteile.**

Der Verfasser hat es verstanden den in der 1. Auflage 2 Bände füllenden grossen Stoff in einem stattlichen Bande zusammenzufassen. Die Darlegung seiner kritischen Auffassung der evangel. Quellenberichte hat er auf einen kurzen einleitenden Abschnitt beschränkt*). Diejenigen Abschnitte, welche sich auf neuerdings behandelte Probleme beziehen, sind völlig neu geschrieben. Die ganze Darstellung, von deren erster Auflage ein Kritiker in einem populären Kirchenblatt rühmt, dass „das Bild Jesu uns so farbenreich und doch so einheitlich und fest, so erhaben göttlich und doch wieder so menschlich uns verwandt und ansprechend entgegentritt etc.“, ist in der neuen Auflage noch abgerundeter und fesselnder.

Hinsichtlich der wissenschaftlichen Bedeutung auch des neuen Werkes werden die Worte Prof. Iverachs im „Expositor“ Geltung behalten:

„Wendt's Werk ist von der allergrössten Wichtigkeit für das Studium der Evangelien, sowohl hinsichtlich ihrer Entstehung wie ihres Inhalts. Es ist ein Werk von ausgezeichneter Gelehrsamkeit, grosser Originalität und Gedankentiefe. . . . Keinen bedeutsameren Beitrag zum Studium der biblischen Theologie hat unsre Zeit hervorgebracht.“

*) Einen Theil seiner Forschungen über diesen Gegenstand hat der Verf. kurz vorher in einer Monographie zusammengefasst:

Das Johannesevangelium. Eine Untersuchung seiner Entstehung u. seines geschichtlichen Wertes. 1900. 6 Mk.

BT
771
533

Neue Grundlegung

der Lehre von der

Christlichen Gewissheit

von

Dr. Alexis Schwarze

Licentiat der Theologie, Pastor zu Cunow a. d. Straße.



Göttingen

Vandenhoeck & Ruprecht

1902.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Inhaltsverzeichnis siehe am Schluß.

Vorwort.

Es sind rund neun Jahre her, daß in demselben Verlage meine „Untersuchungen über die äußere Entwicklung der afrikanischen Kirche“ erschienen. Dieselben haben freundliche Aufnahme gefunden, und möchte ich allen Herren Recensenten an dieser Stelle für ihre nachsichtige Beurteilung jener Erstlingsarbeit danken. Die ganze Anlage jener Untersuchungen ließ eine Fortsetzung derselben erwarten. Diese Fortsetzung war zunächst auch geplant und vorbereitet, als eine Frage in den Vordergrund nicht nur des allgemeinen, sondern auch meines persönlichen Interesses trat, welche meine Aufmerksamkeit einem ganz anderen Gebiete zuwandte. Das war die Frage nach der christlichen Gewißheit. Freilich war diese Frage weder an sich neu, noch war sie es für mich, nachdem ich schon mehrere Jahre zuvor eine Besprechung der Schrift von Franz Brung über „Das Problem der Gewißheit“ für die Zeitschrift für exakte Philosophie (1888, S. 350 ff.) geliefert hatte. Es war eine Frage, welche mir ganz besonders der Bearbeitung wert erschien, nicht nur um meiner selbst willen, sondern auch mit Rücksicht auf die heranwachsenden Theologengeschlechter und die immer schmerzlicher empfundene Entfremdung zwischen den Vertretern des praktischen Amtes und der theologischen bezw. allgemeinen Wissenschaft. So fest mir einerseits der Inhalt der christlichen Gewißheit stand, so überzeugt war ich andererseits, daß die Fortschritte unseres geistigen Erkennens, welche sich als Ergebnisse ernster Wissenschaft bewähren, dem bleibenden Gehalte der christlichen Gewißheit nicht widersprechen können. Ja, ich bin mehr und mehr zu der Überzeugung gekommen, daß auch die Aussagen über die Stoffe der christlichen Gewißheit vielfach in einem weit größeren Umfange, als gewöhnlich angenommen wird, unter die allgemeine

wissenschaftliche Betrachtung fallen. Der alte Streit über Wissen und Glauben wird nicht durch eine doppelte Buchführung geschlichtet, sondern durch die Erkenntnis von dem inneren Zusammenhange beider Gebiete, sowie von den Grenzlinien, an welchen dieselben sich berühren und teilweise in einander übergreifen. Dabei hat sich mir ein Satz bestätigt, der mir aus der Herbart'schen Philosophie vertraut war, ohne daß ich ihn doch von vornherein zum Prinzip einer neuen Grundlegung der Lehre von der christlichen Gewißheit hätte machen wollen. Es ist das der Satz, welcher seinem Inhalte nach fordert, man solle das, was sich nicht als ein Einfaches erklären läßt, als ein Zusammengesetztes ansehen und behandeln. So heißt es bei Herbart (Kurze Encyclopädie der Philosophie, 1831, Kap. 5, bei Rehrbach S. W. 1897, Bd. IX, S. 248): „Wenn euch aufgegeben ist, Eins zu setzen, das ihr ebensowenig einfach setzen, als wegwerfen könnt: so setzet es vielfach. Alsdann aber hütet euch, das Viele zu vereinzeln; denn dadurch würde die vorige Schwierigkeit zurückkehren. Sondern begreift, daß von dem Vielen, sofern es in gegenseitiger Verbindung steht, möglicherweise etwas gelten kann, welches von dem Einzelnen ungereimt sein würde“. — Die Anwendung dieses Gedankens auf die Stoffe der christlichen Gewißheit ist geeignet, in vielen Fällen die vorhandene Schwierigkeit, wenn nicht zu lösen, so doch zum Bewußtsein zu bringen. Und schon damit wäre ja viel gewonnen.

Es handelt sich bei der Frage nach der christlichen Gewißheit um so schwierige, aber auch so wichtige Dinge, daß, wo immer ein neuer Gedanke sich bietet, welcher die Förderung der Lösung in Aussicht stellt, wenigstens ein Versuch damit gemacht werden sollte.

Bei aller Wahrung meines persönlichen Standpunktes bin ich doch bestrebt gewesen, den Gegenstand möglichst objektiv zu behandeln und mich auch in einen anderen Standpunkt hineinzuversetzen.

Cunow a. d. Straße, im Juli 1901.

A. Schwarze.

I.

Einleitung.

Mit der Veröffentlichung von Franks System der christlichen Gewißheit zu Anfang der siebziger Jahre ist die an sich nicht neue Frage nach der christlichen Gewißheit — die vielmehr so alt ist, wie das Christentum selbst — doch in einen neuen Entwicklungsgang getreten. Die Lehre von der christlichen Gewißheit hat sich seit der Zeit zu einem eigenen Zweig der systematischen Theologie ausgebildet und ist in den Vordergrund nicht nur des theologischen, sondern des religiösen Interesses überhaupt getreten.

Es waren zunächst nur die alten Gegensätze, welche hier wieder einander gegenübertraten, oder die man mit einander zu versöhnen suchte, Gegensätze, welche an die Schlagworte subjektiv und objektiv sich angeschlossen. Aber es spitzte sich diese Frage mehr und mehr zu einer Lebensfrage der religiösen und im engeren der christlichen Gewißheit zu, seitdem das an den realen Wissenschaften groß gezogene moderne Denken begonnen hatte, den natürlichen Entwicklungsgedanken auch auf Religion und Sittlichkeit anzuwenden. Für dies Denken ist selbst die christliche Religion nur eine Durchgangsstufe. Ja es hat bis in die allerneueste Zeit hinein, zumal bei den Vertretern der materialistisch-naturalistischen Weltbetrachtung nicht an Stimmen gefehlt, welche das Christentum als ein Kulturhemmnis bezeichnet haben.¹⁾ Jedenfalls ist die Zahl derer eine sehr große und noch im Zunehmen begriffene, welche auch

¹⁾ Vgl. z. B.: Friedländer und Berendt: Der Pessimismus im Licht einer höheren Weltauffassung (1893) S. 5. Arthur Drews: Die deutsche Spekulation seit Kant, mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes (1893) S. VIII. Philipp Mainländer: Philosophie der Erlösung (Bd. I, 3. Aufl. 1894, Bd. II, 2. Aufl. 1894) I S. VI; II S. 191—205. Dazu Zeitschrift für exacte Philosophie Bd. XVII, S. 276 ff. und Bd. XX, S. 227 ff.

auf dem religiösen Gebiete keine absolute Wahrheit annehmen zu dürfen meinen.

Auf der anderen Seite zeigt sich ein neues religiöses Regener, ein Bestreben bei Theologen und Laien, sich den Besitz der christlichen Wahrheit als einen lebendigen Besitz anzueignen, ihn nicht nur im praktischen Leben zu bethätigen, sondern auch seine Berechtigung vor sich selbst und gegenüber den Angriffen von außen nachzuweisen und mit dem modernen Denken auseinanderzusetzen.

Giebt es überhaupt Gewißheit in Sachen der christlichen Wahrheit, und wenn es die giebt, worin besteht dieselbe, was ist denn gewiß, wie komme ich zur Gewißheit hinsichtlich des Ganzen und des Einzelnen? Welches ist die sonderlich christliche Gewißheit, und in welchem Verhältnis steht dieselbe zur Gewißheit im allgemeinen? Solche und ähnliche Fragen, die um so mehr für den einzelnen zu brennenden werden, je mehr sie ihren letzten Anlaß im Heilsverlangen haben, drängen auf Beantwortung. Sie werden auch nicht eher verstummen, als bis eine befriedigende Antwort darauf gefunden worden ist.

In praktischer Hinsicht würde die Antwort genügen, welche den Einzelnen befriedigt und ihm seinen Heilsstand versichert. In theoretischer Hinsicht aber ist die Aufgabe eine wesentlich schwierigere und verwickeltere, und es kann wohl sein, daß sich eine Antwort, welche alle befriedigt, überhaupt nicht wird finden lassen, zumal bei dieser Frage die subjektive Stellung immer von großem Einfluß bleiben wird. Immerhin darf schon die Übereinstimmung vieler in Bezug auf den wesentlichen Inhalt der christlichen Gewißheit, sowie die Entwicklung einer christlichen Kirche auf Grund dieser Übereinstimmung die Hoffnung aufrecht erhalten, es werde mehr und mehr zu einer Verständigung auch über die objektiven Elemente des christlichen Gewißheitsbestandes kommen.

Die Entwicklungsskala zeigt auf diesem Gebiete freilich zunächst noch die größten Gegensätze. Ganz besonders tritt das bei denjenigen beiden Bearbeitern unserer Frage hervor, welche auch äußerlich am weitesten von einander entfernt stehen, bei dem Altmeister Frank¹⁾

¹⁾ Frank, System der Christlichen Gewißheit². 1884.

und bei Julius Baumann.¹⁾ Während der erstere, wie auch Seeberg²⁾ hervorhebt, nicht mehr und nicht weniger als den ganzen Inhalt der lutherischen Lehre aus dem subjektiven Gewiſſenstande des wiedergeborenen Ich sich herausentwickeln läßt, ein geniales Meisterstück, welches man bewundern muß, wenn man ihm auch nicht zustimmen kann, bleibt bei dem letzteren nur noch wenig von dem realen Gehalt der christlichen Lehre als gewiß zurück.

Zwischen diesen beiden Polen bewegen sich die übrigen Bearbeiter desselben Gegenstandes, indem sie sich bald mehr dem einen, bald mehr dem andern derselben nähern. Besteht auch unter ihnen im einzelnen noch eine ziemliche Verschiedenheit, so stimmen sie doch in der Hauptsache darin überein, daß sie von dem allgemeinen Begriff der Gewiſſenheit ausgehen und denselben auf die Aussagen der Schrift und die Gegenstände unseres Glaubens anwenden, ohne jedesmal zu untersuchen, ob er auch im einzelnen überall so angewendet werden darf.

II.

Der Schriftbeitrag.

Um den rechten Standpunkt zu gewinnen, von dem aus auf das Problem der christlichen Gewiſſenheit ein neues Licht fallen dürfte, wird es nötig sein, ganz von vorn anzufangen und von den Schriftstellen auszugehen, von welchen etwas für die Bestimmung des Begriffs der Gewiſſenheit überhaupt abfällt. Es sind dabei die Stellen zu berücksichtigen, welche von dem Wissen, der Gewiſſenheit und dem Gewiſſen handeln.

Der gebräuchlichste Ausdruck für „wissen“ ist im alten Testament יָדָע , im neuen εἰδέναι . Gleichbedeutend damit ist γινώσκειν , kennen. Wo diese Bezeichnungen gebraucht werden, kommen sie als ein Wissen und Kennen von Personen oder Gegenständen,

¹⁾ Julius Baumann, Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre. 1898.

²⁾ In: Frank, Geschichte und Kritik der neueren Theologie³ S. 359.

bezw. deren Zuständen vor. Mit anderen Worten, es handelt sich dabei um etwas, das man weiß oder kennt, weil man es sieht oder in seiner Entwicklung überfieht.¹⁾

Dahin gehören Stellen wie Gen. 3, 5²⁾; Deut. 31, 21³⁾; Jes. 63, 16⁴⁾; Ps. 94, 11⁵⁾; 139, 2, 4⁶⁾; Hiob 8, 9⁷⁾; Prov. 24, 12⁸⁾; Koh. 9, 12⁹⁾; Mat. 6, 32¹⁰⁾; 25, 13¹¹⁾; Luc. 10, 22¹²⁾; Joh. 9, 25¹³⁾;

1) Auf den engen Zusammenhang zwischen wissen und sehen führt auch die Ableitung der beiden griechischen Bezeichnungen für wissen und sehen (εἰδέναι und ὁρᾶν) aus derselben Wurzel *vid*, welche nach Curtius (Grundzüge der griechischen Etymologie S. 101) ursprünglich sehen bedeutet, aus der sich dann aber in 5 Sprachfamilien der Begriff des Wissens entwickelt hat. Vgl. Gremer: Bibl. theol. Wörterbuch⁸ S. 362 f.

2) Gen. 3, 5: Sondern Gott weiß, (וַיֵּד, *ve-jed*), daß, welches Tags ihr davon esset, so werden eure Augen aufgethan, und werdet sein wie Gott und wissen (וַיֵּדְעוּ, *ve-jed'u*), was gut und böse ist.

3) Deut. 31, 21: Denn ich weiß (וַיֵּדַעְתִּי, *ve-jeda'et-i*) ihre Gedanken, damit sie schon jetzt umgehen, ehe ich sie ins Land bringe, das ich geschworen habe.

4) Jes. 63, 16: Bist du doch unser Vater, denn Abraham weiß von uns nicht (לֹא יָדָעֵנוּ, *lo-jada'enu*), und Israel kennet uns nicht (לֹא יָכִירֵנוּ, *lo-jakir'enu*).

5) Ps. 94, 11: Aber der Herr weiß (יָדַע, *jada'*) die Gedanken der Menschen, daß sie eitel sind.

6) Ps. 139, 2: Ich sitze oder stehe auf, so weißt du es (שִׁבְתִּי וְקוּמִי יָדָעַתָּ, *shivti u-ko'mi jada'et*) . . . 4. Denn siehe, es ist kein Wort auf meiner Zunge, das du, Herr nicht alles wissest (יָדָעְתָּ כֻּלָּהּ, *jada'et kullah*).

7) Hiob 8, 9: Denn wir sind von gestern her und wissen nichts (וְלֹא נִדְעָה, *lo-jada'enu*).

8) Prov. 24, 12: Sprichst du: „Siehe, wir verstehens nicht (לֹא יָדָעֵנוּ, *lo-jada'enu*); meinst du nicht, der die Herzen wäget, merket's (וְיָדָעֵנוּ, *ve-jada'enu*)? und der auf deine Seele Acht hat, kennet's (יָדָע, *jada'*)? . . .

9) Koh. 9, 12: Auch weiß der Mensch seine Zeit nicht (לֹא יָדַע, *lo-jada'*)
הָאָדָם אֶת-עֵתוֹ . . . (*ha-adam et-eto*)

10) Mat. 6, 32: Denn euer himmlischer Vater weiß (οἶδεν, *oiden*), daß ihr das alles bedürft.

11) Mat. 25, 13: Darum wachet; denn ihr wisset (οἰδατε, *oidate*) weder Tag noch Stunde, in welcher der Menschen Sohn kommen wird.

12) Luc. 10, 22: Es ist mir alles übergeben von meinem Vater. Und niemand weiß (γινώσκει, *ginoskei*), wer der Sohn sei, denn nur der Vater; noch wer der Vater sei, denn nur der Sohn, und welchem es der Sohn will offenbaren.

13) Joh. 9, 25: Ist er ein Sünder, das weiß ich nicht (οὐκ οἶδα, *ouk oida*); eines weiß ich wohl (ἐν οἶδα, *en oida*), daß ich blind war und bin nun sehend.

16, 30¹; 21, 17²); 1. Kor. 2, 11³); Act. 10, 37⁴); Apok. 2, 25).

Besonders wichtig ist 1. Kor. 2, 11. Auf die Frage, warum niemand weiß, was in einem anderen Menschen ist, erhalten wir in dieser Stelle die Antwort: weil niemand in einem anderen Menschen steckt, also auch nicht sehen und wissen kann, was in ihm ist. Dagegen kann es der Geist wissen, und zwar eben aus dem Grunde, weil er in dem Menschen ist. Doch ist auch dem Blicke des Herzenskundigers das Innere des Menschen offenbar, wie das außer Joh. 21, 17⁶) auch Joh. 2, 24 f.⁷) ausgesprochen ist.

In anderer Weise interessiert Joh. 16, 30.⁸) Nicht nur daraus, daß Jesus die Gedanken seiner Jünger erkannt hatte und ihren Fragen zuvorgekommen war, sondern auch auf Grund der klaren Aussprache über die kommenden Dinge haben seine Jünger den Eindruck gewonnen, er wisse alles, er sei ein Mann göttlichen Wissens.⁹) Es handelte sich dabei nicht mehr um ein Wissen, welches sich auf eine einfache Wahrnehmung gründete, sondern um ein solches auf Grund innerer Erwägung und Schlußfolgerung.

¹) Joh. 16, 30: Nun wissen wir, daß du alle Dinge weißt (ὅν οἶδαμεν εἰ οἶδας πάντα) und bedarfst nicht, daß dich jemand frage; darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist.

²) Joh. 21, 17: . . . Herr du weißt alle Dinge, du weißt, daß ich dich lieb habe (πάντα σὺ οἶδας, σὺ γινώσκεις εἰ φιλῶ σε).

³) 1 Kor. 2, 11: Denn welcher Mensch weiß (οἶδεν), was im Menschen ist, ohne der Geist des Menschen, der in ihm ist? Also auch weiß (ἐγνώκειν) niemand, was in Gott ist, ohne der Geist Gottes.

⁴) Act. 10, 36 (37): Ihr wisset (οἰδατε) wohl von der Predigt, die Gott zu den Kindern Israel gesandt hat. . . .

⁵) Apok. 2, 2: Ich weiß (οἶδα) deine Werke und deine Arbeit und deine Geduld. . . .

⁶) Vgl. zuvor.

⁷) Joh. 2, 24 f. Aber Jesus vertraute sich ihnen nicht; denn er kannte sie alle (διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας) und bedurfte nicht, daß jemand Zeugnis gäbe von einem Menschen, denn er wußte wohl (ἐγνώσκειν), was im Menschen war.

⁸) „Nun wissen wir, daß du alle Dinge weißt (ὅν οἶδαμεν εἰ οἶδας πάντα) . . . Darum glauben wir, daß du von Gott ausgegangen bist.

⁹) Meyer, Evangelium des Joh. (1869.) S. 563. Holtzmann, Johanneisches Evangelium (1890) S. 176.

In diesem Wissen lag für die Jünger ein Grund ihres messianischen Glaubens. Dagegen reichte z. B. bei Nikodemus die Schlußfolgerung aus den Wunderthaten Jesu erst hin, um ihn zu der Gewißheit zu bringen, daß Jesus ein Prophet sei.¹⁾

Ähnlich ist es mit der Begründung in Hiob 19, 25. Hiob hatte Gottes Walten und Vorsehung in seinem Leben erfahren, darum wußte er, daß sein Anwalt sich noch auf seinem Staube erheben und für ihn eintreten würde.

Geradezu in Verbindung mit πεπεισθαι, überzeugt sein, kommt εἰδέναι 2. Tim. 1, 12²⁾ vor.

Weiter sind die paulinischen Aussprüche zu berücksichtigen, in denen von der Erkenntnis Gottes oder Christi die Rede ist, wie 1. Kor. 15, 34³⁾ und Eph. 3, 19.⁴⁾ Auch das ganze zweite Kapitel des ersten Korintherbriefs gehört hierher, wo es z. B. v. 2 heißt: „Ich hielt mich nicht dafür, daß ich etwas wüßte unter euch ohne allein Jesum Christum den Gefreuzigten.“ Schon in diesem Kapitel stellt der Apostel das Wissen von Christo der Weisheit dieser Welt gegenüber und nennt es gleichfalls eine Weisheit, aber eine Weisheit, welche Gott geoffenbaret hat, die also nicht auf dem Wege der gewöhnlichen Erkenntnis und Erfahrung gewonnen ist. Ebenso wird 1. Kor. 8 der falschen Gnosis die wahre gegenübergestellt.

Aus dem Wissen entsteht die Gewißheit. Dieselbe ist ein Zustand innerer Überzeugung und Festigung. Die bekannte Bitte Ps. 51, 12⁵⁾ ist so eine Bitte um einen Geist, welcher, in sich gefestigt, von keinem Schwanken oder Zweifel berührt wird. Es erinnert diese Bitte auch an Hebr. 13, 9. Nachdem nämlich v. 8

1) Joh. 3, 2 . . . Meister, wir wissen (οἶδαμεν), daß du bist ein Lehrer von Gott kommen, denn niemand kann die Zeichen thun, die du thust, es sei denn Gott mit ihm.

2) . . . ich weiß (οἶδα), an welchen ich glaube, und bin gewiß (πέπεισμαι), er kann mir bewahren, was mir beigelegt ist.

3) . . . denn etliche wissen nichts von Gott (ἀγνοῶσαν γὰρ θεοῦ τινες ἔχουσιν).

4) . . . auch erkennen die Liebe Christi, die doch alle Erkenntnis übertrifft (γινῶναι τε τὴν ὑπερβάλλουσαν τῆς γνώσεως ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ).

5) „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz und gieb mir einen neuen gewissen Geist. (רִיבִי נָכוֹן).“

der bleibende Grund angegeben und 9a vor fremden Lehren gewarnt worden ist, heißt es weiter: „Es ist ein köstlich Ding, daß das Herz fest werde, welches geschieht durch Gnade.“

Den wertvollsten Beitrag liefert auch hier wieder Paulus, welcher Röm. 8, 38 f.¹⁾ und 14, 5²⁾ auf die innere Überzeugung und Gewißheit hinweist, und namentlich 1. Thess. 1, 5³⁾ in der Plerophorie den Vollbegriff der christlichen Gewißheit schildert.⁴⁾ Derselbe Sinn wird ferner Röm. 4, 21⁵⁾ ohne einen Zusatz durch πληροφορηθεῖς allein ausgedrückt.

Schon in den zuletzt genannten Stellen von Röm. 8, 38 f. an erscheinen Glaube und Gewißheit wie ein und dasselbe. Die Kardinalstelle dafür bleibt aber doch Hebr. 11, 1. Dieselbe schildert (den) Glauben als etwas Feststehendes in Bezug auf Gehofftes, oder „Bestehen bei Gehofftem, Überführung von nicht gesehenen Dingen.“⁶⁾ Nach Köstlin ist das innere Feststehen geradezu eins mit dem Begriff des christlichen Glaubens.⁷⁾ Darauf deute schon der alttestamentliche Ausdruck für glauben. Jedenfalls haben wir in diesem Ausdruck die Wurzel für unseren Glaubensbegriff. Das bedarf eines näheren Eingehens.

Als der eigentliche Stamm für das, was gewiß, zuverlässig, wahr ist, woraus sich weiter die Bezeichnungen des hingebenden Vertrauens und der Glaubensgewißheit ergeben, ist im alten Testament die Wurzel **יָסַס** anzusehen. Dieselbe bedeutet stützen, sie wurde nach Schlatter⁸⁾ zunächst gebraucht, um damit zu be-

1) „Denn ich bin gewiß (πέπεισμαι), daß weder Tod noch Leben . . . mag uns scheiden von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, unserm Herrn.“

2) . . . „Ein jeglicher sei in seiner Meinung gewiß (πληροφορεῖσθαι).“

3) . . . „wir wissen . . . daß unser Evangelium ist bei euch gewesen . . . in großer Gewißheit (πληροφορία πολλῇ).“

4) Vgl. Hebr. 10, 22 wo πληροφορία mit πίστις, und 6, 11, wo es mit ἐλπίς verbunden ist.

5) . . . „und wußte aufs allergewisseste (πληροφορηθεῖς), daß, was Gott verheißt, das kann er auch thun.“

6) Schlatter, der Glaube im N. T.² S. 330. 420 ff.

7) Köstlin, der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche mit Rücksicht auf die Hauptfragen der Gegenwart (1895). S. 5.

8) Schlatter: Der Glaube im neuen Testament. ² S. 365. Vgl. Koenig, Glaubensgewißheit und Schriftzeugnis. (Neue Kirchliche Zeitschrift. Jahrg. I S. 439—463 und S. 515—530.

zeichnen, wie die Mütter ihre kleinen Kinder über der Hüfte zu tragen pflegten. Daraus gingen dann Wortbildungen wie **אָמַן**, **אָמַן**, **אָמַן** u. a. a. hervor. In der Septuaginta begegnen wir dafür den entsprechenden Formen und Ableitungen von πιστός und ἀληθής. So heißt es Ps. 19, 8: „Das Zeugnis des Herrn ist gewiß“.¹⁾ Ebenso geht es auf die Zuverlässigkeit des Wortes, aber des menschlichen, wenn Gen. 42, 20 gesagt wird: „So werden sich eure Worte als wahr erweisen“,²⁾ während sich Ps. 33⁴⁾ auf die Zuverlässigkeit des göttlichen Thuns bezieht.

Im neuen Testament findet sich πιστός im Sinne von zuverlässig, bewährt, gewiß 1 Tim. 1, 15⁴⁾ und Tit. 1, 9⁵⁾. In beiden Stellen giebt es eine Eigenschaft an, welche dem Gegenstand der Gewißheit zugesprochen wird. Es handelt sich dabei um die Annahme des lehrgemäß bewährten Wortes.

Auf Grund äußerer Zeichen und Erscheinungen wird ἀληθώς mit „gewißlich“ wiedergegeben in den Aussagen Mat. 14, 33,⁶⁾ 26, 73;⁷⁾ 27, 54⁸⁾ und Act. 12, 11.⁹⁾

Auch bei Johannes 7, 26¹⁰⁾ und 17, 8¹¹⁾ kommt ἀληθώς in der Bedeutung „gewiß“ vor, hier jedoch als Ausdruck der gewissen Erkenntnis und des Glaubens an Christum.

¹⁾ **אָמַן** = πιστός.

²⁾ Nämlich durch das geforderte Wahrzeichen. Vgl. Schlatter, Der Glaube.² S. 369. Anders übersetzt Luther: „So will ich euren Worten glauben“.

³⁾ Ps. 33, 4: Denn des Herrn Wort ist wahrhaftig, und was er zusaget, hält er gewiß (**אָמַן מִמֶּנִּי וְיִשְׁמְרֵנִי**).

⁴⁾ 1 Tim. 1, 15: Das ist gewißlich wahr (πιστός ὁ λόγος) und ein teuer wertees Wort u. s. w.

⁵⁾ Tit. 1, 9: und halte ob dem Wort, das gewiß ist und lehren kann (κατὰ τὴν διδαχὴν πιστοῦ λόγου).

⁶⁾ Mat. 14, 33: . . . Du bist wahrlich (ἀληθώς) Gottes Sohn.

⁷⁾ Mat. 26, 73: . . . Wahrlich (ἀληθώς) Du bist auch einer von denen.

⁸⁾ Mat. 27, 54: . . . Wahrlich (ἀληθώς) dieser ist Gottes Sohn gewesen. Bei Luc. 23, 47 steht ὄντως (fürwahr) für ἀληθώς.

⁹⁾ Act. 12, 11: Nun weiß ich wahrhaftig (ἀληθώς), daß der Herr seinen Engel gesandt hat . . .

¹⁰⁾ Joh. 7, 26: Erkennen unsere Obersten nun gewiß (ἀληθώς), daß er (gewiß) Christus sei?

¹¹⁾ Joh. 17, 8: . . . und sie haben's angenommen und erkannt wahrhaftig (ἀληθώς), daß ich von dir ausgegangen bin.

Ein Rückblick auf die bisher betrachteten Stellen ergibt ein Zwiefaches: Die Bezeichnung „gewiß“ gründet sich bald auf äußere Merkmale, welche in den Erscheinungen selbst liegen, bald auf eine innere Erfahrung und Glaubensüberzeugung. Das eine Mal hat die Gewißheit ihren Grund in der Beschaffenheit der Gegenstände, welche gewiß sind, das andere Mal in den Personen, welche gewiß werden. Man unterscheidet in dieser Hinsicht objektive und subjektive Gewißheit, eine Unterscheidung, die wir uns einstweilen gefallen lassen können, wenn sie auch eigentlich keine zutreffende ist.

Eine besondere Bedeutung kommt noch der bekannten Stelle Jac. 2, 19¹⁾ zu, in welcher von dem Glauben der Dämonen die Rede ist. Offenbar ist das kein Glaube, welchen man dem Vertrauen gleichsetzen könnte. Dennoch enthält er eine Gewißheit, welche seine Besitzer zittern läßt. Es beweist diese Stelle, daß sich auf Grund einer Gewißheit von Gott auch Gottesfurcht im üblen Sinne entwickeln kann, die weder mit Gottvertrauen etwas zu thun hat, noch mit der Furcht des Herrn, welche der Weisheit Anfang ist.

Schon hieraus folgt, daß Glaube und Gewißheit nicht dasselbe sind und etwa nach Belieben vertauscht werden können.²⁾

Wir finden aber auch sonst, wenn wir an die angeführten Schriftstellen zurückdenken, daß nur mit dem ganzen, vollen und starken Glauben die Gewißheit verbunden ist. Ebenso haben wir gesehen, daß es nur die spezifisch religiöse Gewißheit ist, welche mit jenem Glauben sich deckt, oder vielmehr, das wird das richtige Verhältnis sein, welcher auf diese Gewißheit sich stützt. Die Gewißheit ist die Ursache, der Glaube die Folge. Weil ich weiß, daß nichts mich scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist, darum vertraue ich Gott unbedingt. Dies Wissen gründet

1) Jac. 2, 19: Du glaubest, daß ein einiger Gott ist: Du thust wohl dran; die Teufel glauben's auch und zittern.

2) Nach Koenig liegt die einzige wirkliche Differenz von Glauben und Wissen in der Stellung des Subjekts zum Objekt. Im Anschluß an Joh. 4, 22 bezeichnet er das Wissen als eine solche psychische Besitzergreifung von einem Objekt, welche ohne Mitteilung einer Person über das Objekt zu stande kommt, das Glauben aber als eine solche, welche auf den Vorauszgang einer vermittelnden Person hin erfolgt. Vergl. Neue Kirchl. Ztschr. Jahrg. 1 S. 516.

sich auf die Offenbarung der Liebe Gottes in Christo Jesu. Wer solchen Glauben, solches Gottvertrauen hat, der hat eben die *πληροφóρiα* und ist ein *πληροφορηθεὶς*. Er weiß nichts von Schwäche, daß er um Stärkung für seinen Glauben bitten müßte, noch von Zweifeln, durch welche er hin- und hergeworfen wird.

Es bleiben noch die Stellen, welche vom Gewissen handeln. Durch seinen Wortstamm hängt dasselbe zwar nicht mit Gewißheit, aber mit Wissen zusammen.

In der Septuaginta findet sich einmal (Koh. 10, 20) *συνειδήσις*, die gebräuchliche Bezeichnung des Gewissens, als Übersetzung für *עֲדָוָה*. Doch hat die Stelle vielleicht mit dem, was wir Gewissen zu nennen pflegen, überhaupt nichts zu thun. So übersetzt Luther einfach: „Fluche dem Könige nicht in deinem Herzen“. Die Fortsetzung lautet dann: „und fluche dem Reichen nicht in deiner Schlafkammer, denn die Vögel des Himmels führen die Stimme, und die Fittige haben, sagens nach“. Dieselbe deutet darauf hin, daß hier der Begriff des Gewissens als eines Zeugen in dem gewöhnlichen Sinne gar nicht in Frage kommt. Vielmehr soll nur davor gewarnt werden, dem Könige in Verborgenen, hier genauer: im Bewußtsein,¹⁾ zu fluchen. Es wird nämlich das doch nicht verborgen bleiben und dann für den Flucher schlimme Folgen haben. Zum Begriff des Gewissens käme man allenfalls wenn man mit Cremer²⁾ das Fluchen als ein solches bezeichnen wollte, welches nur dem Flucher selbst von seinem eigenen Bewußtsein bezeugt werden kann. Aber diese Erklärung erscheint darum unnötig, weil nicht auf dem Zeugnis, sondern auf der Verborgenheit der Nachdruck liegt.

Dagegen ist Hiob 27, 6 auf das Gewissen zu beziehen, welches dort als Richter und Strafvollstrecker zugleich erscheint.³⁾

¹⁾ So sieht Köhler, Das Gewissen, S. 27, in den Worten *συνειδήσις* hier den substantiven Begriff für *σύννοια ἐμαυτῷ*, womit die verborgene Innerlichkeit bezeichnet werde, in der einer ausschließlich sein eigener Mitwiffer und Zeuge sei.

²⁾ Wörterbuch⁸ S. 371.

³⁾ *לֹא יִתְרִי לִבִּי מִיָּמִי* LXX = *οὐ γὰρ σύννοια ἐμαυτῷ ἄτοπα πράξας*. Raubsch: „mein Gewissen schilt keinen meiner Tage: Luth. Mein Gewissen beißt mich nicht meines ganzen Lebens halber.“

Säufiger, als im alten, begegnet uns der Begriff des Gewissens im neuen Testament.

Nach der Zusammensetzung des Wortes ist das Gewissen ein Mitwissen,¹⁾ d. i. ein Mitwissen mit sich oder um sich selbst. Es handelt sich also dabei um das sittliche Selbstbewußtsein, genauer um das zum Bewußtsein seines sittlichen Standes erwachte Selbstbewußtsein, welches im Menschen die Thätigkeit eines Zeugen ausübt.²⁾

Als eine natürliche Anlage des Menschen, das Sittliche zu erkennen, wird das Gewissen in der Kardinalstelle Röm. 2, 15³⁾ beschrieben. Es muß aber bemerkt werden, daß wir im Gewissen nicht unter allen Umständen ein absolut wahres Sittlichkeitsurteil empfangen, daß mit anderen Worten das Gewissen nicht ohne weiteres mit der Stimme Gottes im Menschenherzen gleichzusetzen

1) συνειδήσις, conscientia, mithwissei (goth.).

2) 2 Kor. 1, 12: Denn unser Ruhm ist dieser: das Zeugnis unseres guten Gewissens (τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν) . . .

Audre Stellen sind 1 Petr. 3, 16: und habt ein gut Gewissen (συνειδήσιν ἔχοντες ἀγαθὴν); Hebr. 13, 18: Unser Trost ist, daß wir ein gut Gewissen (καλὴν συνειδήσιν) haben und fleißigen uns, guten Wandel zu führen bei allen; Act. 23, 1: . . . ich habe mit allem guten Gewissen (πάσῃ συνειδήσει ἀγαθῇ) gewandelt vor Gott bis auf diesen Tag; Act. 24, 16: Dabei aber übe ich mich zu haben ein unverleßt Gewissen (ἀνπόσκοπον συνειδήσιν) allenthalben, beide gegen Gott und die Menschen; 1 Tim. 1, 5: denn die Hauptsumme des Gebotes ist Liebe von reinem Herzen und von gutem Gewissen (συνειδήσεως ἀγαθῆς) und von ungefärbtem Glauben; 1, 19: und habest den Glauben und gut Gewissen (ἀγαθὴν συνειδήσιν) . . .; 3, 9: die das Geheimnis des Glaubens in reinem Gewissen (ἐν καθαρᾷ συνειδήσει) haben — in welchen von dem guten Gewissen die Rede ist, — während Hebr. 9, 14: Vielmehr wird das Blut Christi . . . unser Gewissen (συνειδήσιν) reinigen von den toten Werken . . .; 10, 22: . . . besprenget in unsern Herzen und los von dem bösen Gewissen (ἀπὸ συνειδήσεως πονηρᾶς) . . .; 1 Tim. 4, 2: durch die, so in Gleisnerei Lügenredner sind und Brandmal in ihrem Gewissen (κεκαυστηριασμένων τὴν ἰδίαν συνειδήσιν) haben; — von dem bösen Gewissen handeln.

3) Röm. 2, 15: Als die da beweisen, des Gesetzes Werk sei beschrieben in ihrem Herzen, sintonal ihr Gewissen ihnen zeuget (συμμαρτυροῦσιν αὐτῶν τῆς συνειδήσεως). Hierzu sagt W. Schmidt (Das Gewissen (1889) S. 121): „Die Pointe ist, ob das Verhalten der Ausdruck, die Bethätigung der Norm des Gewissens ist oder nicht. Nur darauf kommt es dem Apostel an. Nur danach kann und wird entschieden werden bei irgend einem Gottesgericht.“

ist. Vielmehr wird sich das Gewissen, insofern wir in demselben die Selbstbeurteilung vollziehen, auch von dem höheren oder niedrigeren Sittlichkeitsstande abhängig erweisen. Würde z. B. ein Christ sich ein Gewissen daraus machen, Blutrache zu nehmen, gilt für ihn vielmehr als höchstes Gesetz: „Liebet eure Feinde“, so würde umgekehrt der Angehörige eines Volkes, welchem die Blutrache noch heiliges Gesetz ist, sich ein Gewissen daraus machen, wenn er seiner grausamen Pflicht nicht nachkäme.

Damit hängt auch der verschiedene Gewissheitsgrad zusammen, auf welchen die Unterscheidung eines schwachen und starken Gewissens führt.¹⁾ Denn das schwache Gewissen, welches der Schonung bedarf, ist nicht etwa ein zartes, leicht empfindliches Gewissen. Vielmehr handelt es sich dabei um das Gewissen solcher, welche hinsichtlich derjenigen Dinge, inbetreff welcher ihr Gewissen verletzt wird, die höchste Stufe der Erkenntnis noch nicht erreicht haben. Gegen diese haben die, welche die Gnosis bereits besitzen und infolgedessen innerlich freier stehen, Schonung zu üben.

Ist auf der einen Seite das Gewissen eines jeden dessen eigenste Sache, sodaß sich niemand von einem fremden Gewissen richten zu lassen braucht,²⁾ vielmehr jeder nur durch sein Gewissen gerichtet wird, so weiß die Schrift doch auch von einem allgemeinen Menschengewissen, vor welchem die Aufrichtigkeit der Einzelnen offenbar wird.³⁾ Es ist das sittliche Selbstbewußtsein der Menschen und die darauf sich gründende allgemeine sittliche Beurteilung, auf welche sich Paulus beruft. So ist das Gewissen zwar etwas durchaus Subjektives, aber insofern seiner allgemeinen Gültigkeit bei allen normal angelegten Menschen doch auch wieder von objektivem Wert.

¹⁾ 1 Kor. 8, 7: Es hat aber nicht jedermann das Wissen (οὐκ ἐν πάσιν ἡ γνῶσις), denn etliche machen sich noch ein Gewissen über dem Gözen und essen's für Gözenopfer; damit wird ihr Gewissen, weil es so schwach ist (ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὖσα) befelethet. Ähnlich 10, 25 ff.

²⁾ 1 Kor. 10, 29: . . . denn warum sollte ich meine Freiheit lassen richten von eines anderen Gewissen (ὅτι ἀλλῃς συνειδήσεως).

³⁾ 2 Kor. 4, 2: . . . mit Offenbarung der Wahrheit beweisen wir uns wohl an aller Menschen Gewissen (πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων) vor Gott; 5, 11: . . . Ich hoffe aber, daß wir auch in eurem Gewissen (ἐν ταῖς συνειδήσεσιν) offenbar sind.

Rähler hat darauf hingewiesen, daß die Lehre vom Gewissen nur auf wenige Schriften im N. T. beschränkt ist und in denselben zumteil gruppenweise¹⁾ auftritt, während andere Schriften nicht einmal ein Synonym dafür haben. Daß es gerade die paulinischen Schriften sind, welche hauptsächlich den Begriff des Gewissens in die christliche Litteratur eingeführt haben, läßt weiter darauf schließen, daß dem Apostel seine Thätigkeit als Heidenapostel diesen Begriff an die Hand gegeben hat.²⁾

III.

Unterscheidung verschiedener Stoffe und der damit zusammenhängenden Arten der christlichen Gewißheit.

Gehen wir von dem Wissen aus, welches durch sinnliche Wahrnehmung (Ps. 139, 2; Jes. 63, 16) und persönliche Erfahrung (Gen. 42, 20; 1 Tim. 1, 15; Act. 12, 11) gewonnen wird, so können wir dasselbe als ein Wissen um sinnlich Wahrnehmbares, um äußere der allgemeinen Erfahrung zugängliche Geschehnisse bezeichnen. Die Gewißheit, welche sich daraus ergibt, ist der Niederschlag dieses Wissens in der Überzeugung dessen, welcher die Wahrnehmung oder Erfahrung gemacht hat. Dabei wird es in den einzelnen Fällen von der Fähigkeit und Absichtlichkeit des wahrnehmenden Subjekts abhängen, ob der Zustand der Gewißheit ein demselben bewußter, oder, wie sehr oft, ein unbewußter ist. Letzteres ist nicht nur bei einer einmaligen oder seltenen Wahrnehmung der Fall, sondern ebenso bei einer solchen, die sich häufig wiederholt. Die meisten Menschen pflegen gerade über solche Dinge, welche ihnen etwas Gewohntes sind, am wenigsten nachzudenken. Doch wird in diesen Fällen die naive Gewißheit auch durch die Widerspruchslosigkeit der wiederholten Wahrnehmungen gestärkt.

¹⁾ Das ist 1 Kor. 8 und 10, Hebr. 9 und 10, 1 Petr. 3 und in den Pastoralbriefen der Fall.

²⁾ Dadurch ist er auch in die Apostelgeschichte (Act. 23, 1 und 24, 16) gekommen, während er z. B. im Jacobusbr. und sonst, wo es sich um Judenschriften handelt, fehlt; zu vergl. Röm. 14, 15. Räbler, das Gewissen, S. 255. 280.

Ähnlich steht es mit denjenigen Gegenständen der Gewißheit, über welche uns nicht die eigene Sinneswahrnehmung Gewißheit giebt, sondern das Zeugnis anderer. Dahin sind alle geschichtlichen Zeugnisse zu rechnen, so auch die geschichtlichen Überlieferungen der Schrift, von deren Wahrheit wir überzeugt sind, weil wir den Berichten der Gewährsmänner ebenso trauen, wie den Aussagen unserer eigenen Sinne.

Der Gewißheitsgrad wird in diesen Fällen gleichfalls nicht nur von der Widerspruchslosigkeit der Zeugnisse und der durch die Erfahrung bewährten Zuverlässigkeit der Zeugen abhängen, sowie von der Übereinstimmung mit Zeugnissen anderer Art, sondern auch von der Fähigkeit, die überlieferten Aussagen zu beurteilen.

Was die Art der Gewißheit bei diesen allgemeiner Wahrnehmung und Erfahrung zugänglichen Stoffen anlangt, so hat es damit dieselbe Bewandnis, wie mit der Gewißheit inbetreff aller Stoffe, welche dem Geschehen außer uns angehören. Wir dürfen dieselben nicht anders behandeln, als die übrigen Gegenstände unseres Wissens in Natur und Geschichte. Im Anschluß daran können wir diese Art Gewißheit kurzweg als geschichtliche bezeichnen, obgleich der psychologische Zustand derselbe ist, wie in allen anderen Fällen, und es sich also nur um die Gewißheit handelt, sofern sie sich auf geschichtliche Stoffe bezieht.

Zu einer anderen Art Gewißheit hinsichtlich des Stoffes leitet Joh. 16, 30 über, nämlich zu einer Gewißheit, welche durch logisches und rationelles Denken vermittelt ist. Darauf beruht sowohl unsere wissenschaftliche Gewißheit, als auch in vielen Fällen unsere religiöse Überzeugung. Freilich ist nicht immer leicht zu unterscheiden, was logischem Schließen und begrifflichem Denken zuzuweisen ist,¹⁾ und was auf die Rechnung der inneren Erfahrung und der Einwirkung durch den Geist der Offenbarung zu setzen ist.²⁾ So konnte z. B., um auf 1 Kor. 8, 4 hinzuweisen, auch der heidnische Weltweise zu der Erkenntnis kommen, „daß ein Göze nichts in der Welt sei“, während die weitere Gewißheit, „daß kein anderer Gott sei ohne der Einige“, als eine durch den Offenbarungsgeist gewonnene bezeichnet werden darf.

¹⁾ Vgl. Mat. 14, 33; 26, 73; 27, 54; Joh. 3, 2; 16, 30.

²⁾ Vgl. 1 Kor. 2, 2; 8, 1 ff.; 15, 34.

Können wir die Gewißheit, insofern sie sich auf geschichtliche Personen, Ereignisse und dergl. wahrnehmbare Gegenstände bezieht, kurz dadurch charakterisieren, daß wir sie die geschichtliche nannten, so würde sich für die zweite Art der Gewißheit die Bezeichnung der rationellen Gewißheit eignen.

Beide Arten dürfen wir unter dem Namen der objektiven Gewißheit zusammenfassen. Dies ist so zu verstehen, daß es sich dabei um Gegenstände der Gewißheit handelt, bei welchen der Gewißheitsgrund in ihnen selbst liegt, d. h. so, daß ihre Realität sich jedem normal veranlagten und ausgebildeten Menschen als zuverlässig beglaubigt und logisch begründet aufdrängt.

In Wirklichkeit bezeichnen wir, so oft wir das Wort Gewißheit gebrauchen, zunächst nur einen Zustand der Seele. Derselbe ist, wie Grung¹⁾ richtig bemerkt, ganz und gar unabhängig davon, ob ein mathematischer, ein naturwissenschaftlicher, geographischer oder moralischer und, wie hinzugefügt werden darf, religiöser Satz den Gegenstand der Gewißheit bildet.

Man sagt, daß man einer Sache gewiß sei. So sind wir der Dinge gewiß, welche uns durch sinnliche Wahrnehmung unmittelbar oder durch Überlieferung und Beweis mittelbar gewiß werden, d. i. von denen wir das Bewußtsein haben, daß das Bild, welches wir uns von ihnen machen, der Wirklichkeit entspricht.

Man sagt aber auch von den Dingen selbst, daß sie gewiß seien. Nun ist es zwar richtig, daß wir auf diese Weise nur einen Zustand unserer eigenen Seele auf die Dinge übertragen, auch wenn für „gewiß“ die Bezeichnungen „wirklich, zuverlässig“ eingesetzt werden.²⁾ Wenn aber als Beweis dafür, daß es nicht die Dinge, sondern die Menschen sind, denen das Prädikat gewiß zukommt, angeführt wird, jeder Mensch halte eine Reihe von Vorstellungen für gewiß, derer gewiß zu sein auch andere behaupteten, so folgt daraus vielmehr das Gegenteil. Denn gerade darin, daß ganz verschiedene Menschen der gleichen Vorstellungen gewiß sind, liegt ein starker Beweis für die Wirklichkeit der Gegenstände, die sich in ihrem Dasein und Sosein den wahrnehmenden Sinnen aufdrängen. Wo dagegen diese Übereinstimmung fehlt, wird sich auch leicht der

1) Grung, Problem der Gewißheit. S. 18.

2) Grung, a. a. O. S. 7.

Argwohn einstellen, daß es sich nur um subjektive Einbildungen handelt, welchen die Wirklichkeit außerhalb des Subjekts abgeht.

Halten wir also fest, daß die Gewißheit, sofern es sich um das Gewißwerden und Gewißsein handelt, ein subjektiver Vorgang und Zustand der Seele ist, daß aber die Aussagen, um die es sich dabei handelt, in den außerhalb des Subjekts liegenden Gegenständen begründet sind.

Anders ist es auf dem Gebiet der im besonderen Sinne subjektiven Gewißheit, zumal der sittlich-religiösen. Dieselbe trat uns aus den Stellen entgegen, welche von der Glaubensgewißheit und dem Gewissen handelten. Hier ist es das innere Erleben und das Thun des Subjekts selbst, dessen sich das letztere bewußt und gewiß wird.

Wie man auch Röm. 2, 15 für die Lehre vom Gewissen benutzen mag, es wird dadurch nur die Wahrnehmung bestätigt, die bisher noch bei allen Völkern gemacht wurde, daß ein Grundstock von sittlichen Ideen Allgemeingut der Menschheit ist.¹⁾ Diese Ideen sind auch in ihrer Entartung noch zu erkennen.

Ebenso wird sich nicht leugnen lassen, daß die sittlichen und religiösen Ideen sehr häufig einander bedingen und beeinflussen. Wenn sie sich schließlich auch nur als parallele Bildungen erweisen sollten, von welchen nicht die eine die andere hervorruft, so fehlt es doch keinesfalls an zahlreichen Verbindungslinien, welche zwischen beiden hin- und herlaufen.

Man kann das Vorhandensein der sittlichen Ideen aus einer Uroffenbarung erklären, ebenso wie das der religiösen Ideen, oder auch aus der Fähigkeit des menschlichen Geistes, das Sittliche aufzufinden und zu erkennen. In jedem Falle handelt es sich dabei um das Innwerden und die Gewißheit von etwas, das nicht ausschließlich im Bewußtsein seinen Grund hat.

Es kommt hier etwas Ähnliches in Betracht, wie auf dem

¹⁾ Ob der prinzipielle Gewissensinhalt erst etwas im Gemeinschaftsleben Erworbene sei, wie Ritschl annimmt, ob er aus natürlicher Nötigung, aus dem Streben nach Wohlfahrt und Glück, wie Raftan meint, zu erklären sei, oder ob er angeboren sei, darüber wird sich schwer eine Einigung erzielen lassen. Vgl. Wilh. Schmidt, Ethische Fragen (Neue Kirchliche Zeitschrift 1900, S. 646—664).

Gebiete der schönen Künste. Den Durchschnitt bilden die, welche eine natürliche Anlage mitbringen, das Schöne schön und das Häßliche häßlich zu finden. Doch müssen auch bei diesen Augen und Ohren erst geöffnet und geschärft werden. Daneben finden sich nach beiden Seiten hin die verschiedensten Abstufungen bis zu den äußersten Gegensätzen: Virtuosität im Schaffen und Erfassen auf der einen, völlige Stumpfheit und Kunstverachtung auf der anderen Seite. Ebenso fehlt es auch auf sittlichem Gebiete neben der durchschnittlichen Gleichmäßigkeit nicht an den beiden Extremen: sittliche Reinheit und Kraftentfaltung bis nahezu zur Stufe der Vollkommenheit einerseits und sittliche Gleichgültigkeit bis zum vollendeten Verbrechertum andererseits.

Wie das künstlerisch Schöne und Häßliche wird auch das sittlich Schöne und Häßliche nicht vom Subjekt erfunden. In beiden Fällen handelt es sich nicht um ein Erfinden, sondern um ein Auffinden. So sehr es dabei auf die Beschaffenheit des Einzelnen ankommt, so erklärt doch diese subjektive Beschaffenheit nicht die allgemeine Gültigkeit und Herrschaft der sittlichen Ideen. Vielmehr ist beides festzuhalten: die objektive Wahrheit und die subjektive Fähigkeit, die vorhandene Wahrheit zu erkennen.

Die Übereinstimmung, welche in sittlichen Dingen im allgemeinen noch vorhanden ist, hat einen besonderen Wert. Nicht nur daß darauf immer wieder die sittliche Gewißheit gegründet werden kann, sie bietet auch die Brücke, über welche eine Wiederanknüpfung und Verständigung hinsichtlich der religiösen Gewißheit vielfach allein noch möglich erscheint.

Damit kommen wir zu der im eigentlichen Sinne religiösen Gewißheit. Zwar hängt dieselbe aufs engste mit der sittlichen Gewißheit zusammen, und es wird immer ein krankhafter Zustand sein, wenn die eine ohne die andere auftritt, aber sie hat doch auch wieder ihr besonderes Gebiet für sich.

Auf diese Gewißheit geht, was Mayer¹⁾ vom unbedingten Gottvertrauen sagt, und wozu als zweites Moment das hinzuge-

1) E. W. Mayer, das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus (1899). S. 1.

nommen werden darf, was nach Romanes¹⁾ als religiöse Anschauung zu bezeichnen ist. Darin haben wir unmittelbare Gewißheit, welche keine äußeren Zeugen und Zeugnisse verlangt, sich auf keine logische Schlußfolgerung, keine verstandesmäßige Beweisführung, keine sogenannten Vernunftgründe stützt. Diese Gewißheit gründet sich vielmehr ebenso sehr auf den Glauben an Christum, wie auf das Zeugnis des h. Geistes.

Es tritt dann ein, was Röm. 8, 16 gesagt ist: „Der Geist giebt Zeugnis unserm Geiste, daß wir Gottes Kinder sind.“ Wer in der Gewißheit, daß er in Gott seinen Vater gefunden hat, seinen Mund zu dem Rufe: „Abba, lieber Vater“ aufthun oder das Bekenntnis zu dem seinen machen kann: „Ich weiß, an wen ich glaube,“ der steht ebenso auf dem Boden der Erfahrung wie der, welcher eine Wahrnehmung mit seinen Sinnen gemacht oder eine Einwirkung an seinem Leibe erfahren hat.

Diese Gewißheit ist die Krone und Blüte aller Gewißheit, die christliche Gewißheit im höchsten, eigentlichen und prägnanten Sinne. Sie ist alles in einem: Glaubensgewißheit,²⁾ Heilsgewißheit,³⁾ Wahrheitsgewißheit.⁴⁾ Denn der Kern der christlichen Gewißheit, welcher uns feststehen muß, wenn alles andere in's Wanken kommt, der Gewißheitsgrund, auf den wir uns gründen, wenn alles andere ungewiß geworden, der ist das Überführtsin von dem gehofften Heile, das Nichtzweifeln an der unsichtbaren Gnade, die Gewißheit von dem Heile, welches durch Gottes Gnade beschloffen, durch Jesu Werk bereitet und durch den h. Geist zur persönlichen Aneignung dargeboten worden ist.

Wie sehr sich die religiöse Gewißheit mit dem Gottvertrauen deckt, wie das völlige Vertrauen auch die völlige Gewißheit zur Voraussetzung oder, wenn man will, zur Folge hat, dafür bieten gerade die Mayer'schen Ausführungen zahlreiche Beiträge. So hören wir gleich zu Anfang: „Das unbedingte Gottvertrauen ist ein be-

¹⁾ G. S. Romanes, Gedanken über Religion (übers. von Dr. E. Dennert (1899). S. 128.

²⁾ E. W. Mayer, a. a. D.

³⁾ E. Glaser, die christliche Heilsgewißheit. Eine systematische Darstellung des Mittelpunkts evangelischen Heilsverständnisses. 1897.

⁴⁾ E. H. Schmels. Wie werden wir der christl. Wahrheit gewiß? (Neue kirchl. Zeitschr. 1900. S. 259—280).

stimmtes Verhalten des Gemüts, kraft dessen der Mensch gewiß ist, daß Gott sein Bestes unter allen Umständen verwirklichen kann und will.“¹⁾ Ebenso werden weiterhin Glaube und Gewißheit häufig für einander eingesetzt.²⁾

Es bleibt noch das Verhältnis zur Heilsgewißheit zu bestimmen. Da ist zu sagen, daß nicht nur die religiöse Gewißheit im allgemeinen, sondern auch die christliche Gewißheit im besondern zunächst in einem weiteren Sinne verstanden sein will, insofern sie zwar mit der spezifischen Heilsgewißheit irgendwie im Zusammenhang steht, sich aber nicht mit derselben deckt.

Ist es zwar richtig, daß einem Christen durch den Glauben an Christus auch der Vorsehungsglaube ganz anders fundamentierte ist, wie einem frommen Juden, so ist doch dieser Glaube, wie ihn besonders Luther in den Erklärungen des ersten Artikels und der Einleitung des Vaterunsers zu Worte kommen läßt, samt der damit verbundenen Gewißheit mit dem Heilsglauben und der Heilsgewißheit nicht identisch. Gegenstand der religiösen Gewißheit innerhalb der christlichen überhaupt ist z. B. nicht nur die Gewißheit um das Dasein und Wirken eines persönlichen Gottes, sondern auch die Gewißheit um das Wesen der Person Christi und um die Bedeutung des Wortes Gottes. Denn wie man auch zur Lehre von der Person Christi und von der Schrift stehen mag, daß es sich dabei nicht nur um geschichtliche Thatfachen und Überlieferungen oder um verstandesmäßige Reflexionen handelt, sondern ebenso geradezu um religiösen Glauben und religiöse Gewißheit im eigentlichen Sinne, wird schwerlich in Abrede gestellt werden können.

Ob es denkbar ist, daß jemand religiöse Gewißheit inbezug auf Gott und Christus besitzt, daß ihm aber nichtsdestoweniger das fehlt, was man unter Heilsgewißheit versteht, muß bezweifelt werden. Denn wenigstens zur religiösen Gewißheit inbezug auf Christus gehört eben an erster Stelle, daß er der Erlöser, ja daß er unser Erlöser ist. Umgekehrt ist es dagegen wohl möglich, daß es solche giebt, welche zwar im übrigen unsern religiösen Glauben

1) E. W. Mayer, a. a. D. S. 1.

2) E. W. Mayer, a. a. D. S. 5. 10. 28. 31. 35 f. 38. 40 f. 45 f. 48 f. 55. 57. 60. 62 f. 72. 81 f. 83. 88. 90. 96. 98. 101 ff. 105. 108 ff. 116. 120 f. 123. 128 ff. 133 f. 136 f. 138 f. 141 ff. 146. 150. 158. 161.

an Christus nicht teilen, trotzdem aber behaupten, daß sie ihres Heils gewiß sind. Wer wollte ihnen denn auch diese Gewißheit bestreiten? Es würde ebenso vergeblich sein, als wenn sie uns unsern religiösen Gewißheitsbestand antasteten wollten. Da handelt es sich um eines jeden innersten und heiligsten Besitz, daran er sich nicht rühren läßt.¹⁾

Es ist begreiflich, daß in die Aussagen über den Glauben und die mit demselben so eng verbundene Gewißheit vielfach eine Unsicherheit kommen mußte, welche wieder zu Mißverständnissen Anlaß gab, da bald die eine, bald die andere Seite oder Art der christlichen Gewißheit dabei in Frage kam, ohne daß man sich der Mannigfaltigkeit im Begriff der christlichen Gewißheit bewußt wurde.

Das trifft namentlich bei dem Glaubensbegriff der Reformatoren, insbesondere dem Luthers zu. Von den verschiedensten Seiten ist dieser Glaube in Anspruch genommen und Luther als Gewährsmann gegen die andern Parteien ausgespielt worden. Bald wird der intellektuelle, beziehungsweise kirchlich-dogmatische Glaubensbegriff, bald der spezifisch-religiöse einer vertrauensvollen Hingabe durch seine Autorität gedeckt. Die einen hatten dabei Luthers Stellung zur Schrift im allgemeinen und zu den überlieferten Lehren der alten Kirche im Auge, die andern seinen mit evangelischer Freiheit verbundenen subjektiven religiösen Glauben, welcher sich dem starren, objektiven Autoritätsglauben der katholischen Kirche entgegenstellte und nicht davor zurückschreckte, selbst die einzelnen Teile der Schrift nach dem subjektiv-kritischen Maßstabe zu beurteilen, ob sie Christum treiben.

Es ist müßig, darüber zu streiten, welches der rechte lutherische

¹⁾ Auf eine Unterscheidung wenn auch nicht verschiedener Stoffgebiete hinsichtlich der Objekte der christlichen Gewißheit, so doch hinsichtlich verschiedener Sphären in unserm psychologischen Bewußtsein ist auch J. Raccaud in seiner Abhandlung über die christliche Gewißheit gekommen. Er läßt diese Sphären erleuchtet sein durch die äußeren Sinne, durch die Vernunft, durch den Geist, *πνεῦμα*, welchen er der religiösen Sphäre und durch den inneren Sinn, *νοῦς*, welchen er der moralischen Sphäre zuweist. Zu vergl. J. Raccaud: *La ceteritute chrétienne, son fondement, son développement et ses limites.* (Revue de théologie et de philosophie et compte rendu 1893 und 1894.) S. 527 und S. 530.

Glaubens- und Gewißheitsbegriff ist, denn bei Luther findet sich eben beides noch friedlich neben einander, ohne daß sich der Reformator der darin liegenden Anlässe zu möglichen Konflikten bewußt geworden wäre oder sich hätte bewußt werden können. Letzteres wird überhaupt erst dadurch möglich, daß die hier vorgeschlagene Stoffunterscheidung, welche zugleich die Art der Gewißheitsgewinnung beeinflusst, vorgenommen oder wenigstens erkannt wird.

Wir sind nun instande, unter kurzer Zusammenfassung des Bisherigen das Wesen der christlichen Gewißheit näher zu bestimmen.

Die christliche Gewißheit ist, was den psychologischen Zustand derer betrifft, welche sie besitzen, in keiner Weise verschieden von jeder andern Gewißheit, zu der wir im Leben kommen. Dieser Zustand ist aber nicht immer ein solcher, wie ihn Frank¹⁾ in seiner Definition angiebt, wenn er sagt: „Die Gewißheit ist das Innewerden der Übereinstimmung des Seins mit dem Begriff oder der Erfahrung mit der Erkenntnis.“ Das würde erst der letzten Stufe der Gewißheit, der wissenschaftlichen zukommen, in welcher sich der Christ seiner Gewißheit so bewußt wird, daß er sich und anderen Rechenschaft über die Gründe seiner Gewißheit geben kann.

Es ist vielmehr die Gewißheit aufs einfachste zunächst als ein „inneres Feststehen“ zu bezeichnen, von welchem Röstlin sagt,²⁾ daß es eins sei mit dem Begriff des Glaubens, welcher letzterem Gewißheit eigen sein solle.³⁾ Worauf diese innere Festigkeit sich richtet, und worauf sie sich gründet, ist für die Begriffsbestimmung an sich zunächst gleichgiltig. Aber einerseits ist damit verbunden, daß man sein eigenes Selbstbewußtsein dafür einsetzen kann, denn was einem gewiß ist, das ist mit dem Bestand der eigenen Persönlichkeit so eng verknüpft, daß man bei einem Aufgeben der Gewißheit an sich selbst irre werden müßte.⁴⁾ Andererseits liegt darin,

¹⁾ Frank, System der christl. Gew. 2. I S. 76.

²⁾ Röstlin, der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche u. s. w. S. 5.

³⁾ Röstlin, a. a. O. S. 6.

⁴⁾ Kirn, Wesen und Begründung der relig. Gew. S. 9 sagt: „Einer Sache gewiß sein heißt: sie nicht anders denken können“.

daß man die Wirkung der inneren Festigung an sich selbst verspürt und zwar als eine Wirkung, die von etwas Fremdem ausgeht.

Die Gewißheit ist insolgedessen niemals ein Ergebnis der eigenen Willkür. Vielmehr drängt sich die Gewißheit in jedem einzelnen Falle dem Menschen auf. Je nach der Kraft und Gewalt der Eindrücke auch, auf Grund welcher sie in den einzelnen Fällen entsteht, wird sie leichter oder schwerer zu erschüttern sein.

Eine größere Mannigfaltigkeit im einzelnen ergibt sich nun aber durch die vorgenommene Unterscheidung der verschiedenen Stoffgebiete. Da ist es eine andere Sache um die geschichtliche, eine andere um die rationelle und wieder eine andere um die sittlich-religiöse Gewißheit.

Weiter ergeben sich durch die Vermischung von Elementen der einen mit denen der andern Art zahlreiche Verbindungen, wodurch es in den einzelnen Fällen äußerst schwierig wird, ein bestimmtes Gewißheitsurteil zu fällen. Viel kommt in jedem Einzelfalle darauf an, nach welcher Seite hin die vorhandenen Gewißheitselemente ins Gewicht fallen, auch ob dieselben dann gerade das zur Gewißheit bringen, was als Hauptsache im vorliegenden Fall erscheinen muß.

Daß man auf die Gewißheit hinsichtlich vieler Dinge verzichten muß und auch verzichten kann, nur nicht auf die persönliche Heilsgewißheit, mit deren Aufgabe man sich selbst aufgeben würde, das macht den großen Wert gerade dieses innersten Kernes der sittlich-religiösen Gewißheit und damit den der letzteren überhaupt aus und läßt sie als den Zufluchtshafen erscheinen, in welchen ein Mensch sich flüchten, und in welchem er den Frieden der Seele finden kann, auch wenn ihm alles andere ins Wanken kommen sollte.

IV.

Begrenzung der verschiedenen Stoffgebiete innerhalb der christlichen Gewißheit.

a) Allgemeine Grundzüge.

Es ergab sich aus der Zusammenstellung und Untersuchung der Schriftstellen im allgemeinen ein dreifacher Gewißheitsstoff, der von einander zu unterscheiden und gegen einander abzugrenzen ist. Das ist nicht ganz einfach. Sieht man auf die Gewißheit im allgemeinen, so handelt sich's dabei freilich nur um die Frage: Worin findet die Gewißheit als solche ihre Beschränkung und Begrenzung? Sucht man aber auch die einzelnen stofflich verschiedenen Gewißheitsgebiete aus einander zu halten, so kommt dazu noch die Frage nach den besonderen Grenzen dieser einzelnen Gebiete.

Soweit die Gewißheit aus dem Wissen gewonnen wird, werden sich die Grenzen mit denjenigen decken, welchen das menschliche Wissen überhaupt unterworfen ist. Diese Grenzen liegen teils in dem erkennenden Subjekt, teils in den Gegenständen der Erkenntnis. Einerseits ist unser Aufnahmevermögen, mag es sich dabei um theoretische oder praktische Erkenntnisse handeln, durch die menschliche Natur sowie durch die individuelle Anlage und jeweilige Seelenverfassung beeinflusst. Andererseits sind auch die Gegenstände so geartet, daß sie sich der Erkenntnis entziehen oder doch dem betrachtenden Subjekt nicht alle Seiten, geschweige denn ihr innerstes Wesen zeigen. Der Umfang des Naturerkennens ist allein schon ein so großer, daß schlechterdings keine Aussicht vorhanden ist, es werde einmal gelingen, allen vorhandenen Stoff zu überschauen und zu beherrschen. Selbst wenn es gelänge, alle Gegenstände in dem Sonnensystem, welchem die Erde angehört, in die menschliche Gewißheit aufzunehmen, so würde doch noch ein unendlich großer Teil des Weltganzen unerforscht bleiben.

Die Grenzen der Gewißheit liegen also im allgemeinen in der Endlichkeit der menschlichen Natur und in der Unendlichkeit des Erkenntnisstoffes.

Damit ist nicht gesagt, daß die Grenzen der Gewißheit als solche auch von dem Subjekt empfunden und erkannt werden.

Vielmehr zeigt sich oft das umgekehrte Verhältniß: Bei dem geringsten wirklichen Wissen begegnen wir oft der größten Selbstgewißheit, bei einer Fülle des Wissens und weitem Gesichtskreis dagegen der Klage, daß man wenig oder nichts wisse. Nicht unter Anfängern oder auf der Stufe der naiven Gewißheit, sondern bei Fortgeschrittenen und bei den Vertretern der wissenschaftlichen Gewißheit begegnet man am meisten einem Bekenntnis, wie 1 Kor. 13, 9.

Es ist freilich nicht in jedem Falle das Fehlen des Bewußtseins von den Grenzen der Gewißheit ein Beweis für den beschränkten Standpunkt und geringen Wissensumfang. Denn da nach der verschiedenen Individualität auch die Wege zum Wissen und zur Gewißheit verschieden sind, so ist es wohl möglich, daß jemand auf intuitivem Wege, d. i. durch unmittelbares Anschauen, durch ein plötzliches Aufleuchten¹⁾ der Wahrheit in seinem Innern zur Gewißheit kommt, der auf dem Gebiete der Einzelforschung sowohl wie des begrifflichen Denkens unbewandert ist. Gerade bei der sittlichen und religiösen Gewißheit ist das besonders häufig der Fall. Sie liegt so zu sagen unmittelbar im Gefühl. Ja es wäre schlimm, wenn auch hier ebenso wie auf wissenschaftlichem Gebiete die Gewißheit von der Beherrschung und Handhabung des wissenschaftlichen Apparates abhängig wäre. Ist es doch immer nur eine Minderzahl, welche von der unmittelbaren und praktisch bestätigten Gewißheit zur theoretisch bewiesenen sich erhebt oder auch nur daran denkt und Wert darauf legt. Die große Mehrzahl dagegen wäre übel dran, wenn sie sich nicht damit trösten könnte, daß gerade ihnen das Wort zu gute kommt: „Ich preise dich, Vater und Herr Himmels und der Erde, daß du solches den Weisen und Klugen verborgen hast, und hast es den Unmündigen geoffenbaret“.²⁾

Zwei Abwege sind zu vermeiden, wenn die Grenzen der Gewißheit im allgemeinen festgesetzt werden sollen: Einmal liegt die Gefahr vor, daß die Grenzen zu weit ausgedehnt werden. In diesen Fehler verfällt leicht, wer nach Art eines einseitigen Idealismus die Welt aus dem Vorstellungskreise und Borräte des eigenen Ich zu erbauen unternimmt. Hierbei kann die Wirklichkeit

¹⁾ A. Dorner: Das menschl. Erkennen, S. 328. ²⁾ Mat. 11, 25.

der Welt als einer außerhalb des Subjekts liegenden festgehalten oder geleugnet werden.

Die Grenzen können aber auch zu eng gesteckt werden, wie das beim Sensualismus und Materialismus geschieht. Da wird man nur dem trauen und Wirklichkeit zuschreiben, was man mit den Sinnen wahrnehmen kann, oder man wird in völligen Skepticismus verfallen und den Begriff des Wissens dadurch überhaupt aufheben. Diese Gefahr, bei welcher der Geist seine Eigenart nicht erkennt oder doch als unzuverlässig hinstellt, ist jedoch die geringere. Denn der Geist läßt sich auf die Dauer nicht dämpfen und erhebt sich gegen eine zeitweise Niederhaltung nur desto kräftiger. Ebenso wenig vermag sich der ausgebildete Zweifel auf die Dauer gegen den Zwang der Vernunftnotwendigkeit zu halten. Wir müßten auf alles Denken und Erkennen verzichten, wenn wir den Ergebnissen des vernünftigen Denkens nur Mißtrauen entgegenbringen wollten. Die erste Bedingung und Voraussetzung bei aller Gewißheit ist daher, daß wir an uns selbst, d. i. an die Richtigkeit unsers Denkens glauben.¹⁾ Wir werden daher auch, indem wir uns auf die Ergebnisse eines richtigen Denkens verlassen, mit Recht sagen dürfen, wodurch allerdings die spezifisch religiöse Gewißheit in ihrer Eigenart nicht mit getroffen wird: „Läßt sich zeigen, daß man am Wissen überhaupt zweifeln müßte, wenn man an dieser bestimmten Erkenntnis zweifelt, d. h. daß wir notwendig so denken müssen, wie es in dieser bestimmten Erkenntnis geschieht, so hat man Gewißheit“.²⁾

b) Einzelausführung.

1. Die christliche Gewißheit in ihrer Begrenzung hinsichtlich des geschichtlichen Stoffes.

Alles was von den Grenzen der Gewißheit im allgemeinen galt, wird natürlich auch in erster Linie für die einzelnen Gewißheitsgebiete Geltung haben. Sodann bestimmen sich aber durch den jedem Gebiete eigentümlichen Stoff und die dadurch bedingte Methode die Grenzen der einzelnen Gewißheitsarten noch im besondern.

¹⁾ Krauwenhof (ed. Hanel): Religionsphilosophie S. 208.

²⁾ A. Dorner a. a. D. S. 318.

Wir sehen das zunächst bei dem geschichtlichen Gewißheitsstoffe.

Es liegt auf der Hand, daß unsere Gewißheit hier, wo es sich um Gegenstände und Thatfachen der Vergangenheit und Gegenwart handelt, zunächst von der Zuverlässigkeit der Zeugen abhängt, sodann aber auch von unserer Fähigkeit, wahre und falsche Zeugnisse von einander zu unterscheiden.

Alles, was durch die Sinne wahrgenommen wird, kann auch nur nach den Grundsätzen beurteilt werden, die für das Gebiet der sinnlichen Wahrnehmung bestimmend sind. Die Grenzen der Gewißheit reichen hier also so weit, wie die für dies Gebiet anerkannte Forschungsmethode Gewißheit zu geben vermag.

Dabei muß anerkannt werden, daß jede Methode nicht nur der Änderung, sondern auch der Verbesserung fähig ist. Aber die Grundsätze der für die einzelnen Gebiete anerkannten Methode sind meist doch so einfacher und überzeugender Art, daß sie sehr bald allgemeine Gültigkeit erlangen. So könnte heute niemand auf die Anwendung der chemischen Analyse, den Gebrauch des Mikroskops und Fernrohrs oder auf Quellenforschung und Textkritik verzichten.

Auch die bei der Geschichtsschreibung nicht zu entbehrende sachliche Kritik beginnt in ihren Grundzügen mehr und mehr wissenschaftliches Allgemeingut zu werden, sodaß es kaum Bedenken erregt, wenn von einem Deuterosefaia u. dergl. gesprochen wird.

Ebenso bricht sich mehr und mehr die Überzeugung Bahn, daß es nicht angeht, die Grundsätze, welche für das eine Gebiet maßgebend sind, auf ein anderes zu übertragen. Wollte z. B. jemand textkritische Fragen nach philosophischen Erwägungen oder sittlich-religiösen Gründen beantworten, so würde er nicht anders dastehen, als der, welcher mit Seziermesser und Mikroskop im menschlichen Körper die Seele suchen und, wenn er sie auf diese Weise nicht gefunden, ihr Dasein leugnen würde. Ob der Markus-schluß echt oder unecht ist, ob 1 Joh. 5, 7 ursprünglich dort gestanden hat oder erst um 500 in Afrika hinzugefügt worden ist,¹⁾ kann nicht durch religiöse und dogmatische Gründe entschieden werden, sondern einzig und allein durch diejenigen Gründe, welche auch sonst für die Geschichtsforschung entscheidend sind.

Je vollkommener die Wahrnehmung und insolgedessen das

¹⁾ Vgl. Bew. d. Gl. 1894 S. 3. Neue kirchl. Ztschr. 1899 S. 7.

Anschauungsbild ist, desto weiter werden auch die Grenzen der Gewißheit hinsichtlich derjenigen Dinge und Thatfachen, von welchen ein Wissen nur mit Hilfe der sinnlichen Wahrnehmung gewonnen wird, hinausgeschoben werden können. Vorausgesetzt ist dabei, daß die Wahrnehmung durch das Subjekt derselben verwertet werden kann. Auf dieser Aneignungsfähigkeit beruht wenigstens die bewußte Gewißheit. So schreibt Johannes, auf seine Augenzeugenschaft sich berufend: „Was wir gehört haben, was wir gesehen haben mit unseren Augen, was wir schauten und unsere Hände betasteten . . . verkündigen wir euch“,¹⁾ während Lukas sich rühmt, daß er alles von Anbeginn mit Fleiß erkundet habe.²⁾

Ohne daß auf die vielfach behandelte Frage nach dem geschichtlichen Christus im einzelnen hier eingegangen zu werden braucht, muß diese Frage doch eine kurze grundsätzliche Behandlung erfahren. Denn die christliche Religion ist nun einmal an die geschichtliche Person Jesu von Nazareth gebunden, und die Quellschriften über ihn enthalten eine Menge geschichtlichen Stoffes, welcher für die Auffassung der Person Jesu sowie für das Verständnis der gesamten christlichen Bewegung innerhalb der Menschheitsentwicklung durchaus nicht gleichgültig ist.

„Das Christentum“, sagt K. Sell in der fünften seiner Thesen über Christentum und Geschichte,³⁾ „ist die mit dem newtestamentlichen Glauben anhebende religiös-soziale Umgestaltung eines Teiles der Weltvölker. Als solche ist es Gegenstand historischer Untersuchung“. Ja er geht noch weiter, indem er in These 6 einräumt, daß wir auch „über die vor dem ersten Auftreten dieses neuen Glaubens liegenden Anfänge dieser Religions-schöpfung, d. h. über die Person des Stifters dieser Religion und seiner Apostel Überlieferungen haben, die den sonstigen Überlieferungen aus dem Altertum formal gleichartig sind“. Halten wir dies nur fest, indem wir dazu die Behauptung der ersten These beherzigen, daß jedes vergangene einmal geschahene Ereignis allein aus der Überlieferung wiederhergestellt werden kann, so er-

1) 1 Joh. 1, 1—2. 2) Luc. 1, 3.

3) Zwei Thesenreihen über geschichtl. Gewißheit und Glauben in Ztschr. für Theologie und Kirche 1898 S. 4.

hellst daraus die Bedeutung des geschichtlichen Stoffes in dem Leben Jesu und den Anfängen der christlichen Kirche.

Bei Sell ist die formale Gleichartigkeit der christlichen Überlieferung mit der übrigen so gemeint, daß nicht einmal die Schriftsteller selbst eine Ausnahme für sich in dem Sinne der alten Inspirationslehre beanspruchen, und daß infolgedessen, wie in These 8 ausgeführt wird, die geschichtliche Quellenkritik nicht nur berechtigt, sondern um so nötiger sei und um so strenger gehandhabt werden müsse, je wichtiger es sei, ein sicheres Bild jener Anfänge zu gewinnen.

Verursacht diese Anschauung heute kann noch ernstliche Bedenken, so fragt sich's, ob die Gleichartigkeit mit den Geschichtsquellen des Altertums nicht auch ebenso nach der anderen Seite hin besteht. Das anzuerkennen scheint zunächst die einfache Folgerung jener formellen Gleichartigkeit zu sein, und nicht etwa eine Ausnahme, die zu Gunsten der kirchlichen Überlieferung gemacht wird.

Dabei kann man gar nicht einmal sagen, daß sich ein heutiger Geschichtsschreiber dem hier überlieferten Geschichtsstoffe gegenüber in einer ausnahmsweise so schwierigen Stellung befinden sollte, daß der Versuch, daraufhin ein einigermaßen zutreffendes Geschichtsbild zu entwerfen, von vornherein erfolglos erscheinen müßte. Was die Evangelien in dieser Hinsicht bieten, sind nicht bloß grobe Umrisse und charakteristische Hauptzüge, es fehlt auch nicht an wertvoller Einzelschilderung und Kleinmalerei.

Mag sein, daß wir für immer darauf verzichten müssen, eine wissenschaftlich bis in's einzelne ausgeführte und beglaubigte Biographie des „historischen“ Jesus aufzustellen und damit alle Einwürfe und Zweifel niederzuschlagen.¹⁾ Uns genügt aber auch und wird für immer genügen, wie bisher, die Gewißheit, welche wir über den „geschichtlichen“ d. i. biblischen Jesus erlangen können, wie ihn die Apostel verkündigt haben, und wie er in der Christengemeinde von Anfang an bis heute lebt.²⁾ Zwar ist den Berichten die Einseitigkeit nicht abzusprechen, da sie alle von An-

¹⁾ Vgl. hierzu: A. Harnack, das Christentum und die Geschichte (1895).

²⁾ Kähler, der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus² sagt S. 49: „Wir besitzen keine Quellen für ein Leben Jesu,

hängern Jesu stammen, und so die Kontrolle auf Grund anderer Schriften fehlt. Aber es sind doch auch wieder Berichte verschiedener Augen- und Ohrenzeugen, in welchen zugleich die Zeugnisse der gegnerischen Judenthatsache wenigstens indirekt mit enthalten sind, ebenso wie Ereignisse und Personen gestreift werden, welche durch die allgemeine Weltgeschichte kontrollierbar sind. Sodann fällt die Glaubwürdigkeit der Berichterstatter hinsichtlich ihres moralischen Charakters desto stärker ins Gewicht. Auch Sell, welcher in These 10 auf die prinzipielle Unsicherheit wegen der fehlenden Kontrolle einander entgegenstehender Zeugnisse hinweist, sagt doch in These 9: „Der Geist, den diese Überlieferung atmet, läßt einen hohen Grad von Zuverlässigkeit auch der geschichtlichen Nachrichten erwarten, wo es sich nicht um speziell religiöse Vorurteile des Berichterstatters handelt“.

Gewiß sind diese Vorurteile, die in Bezug auf die Geschichte und Bedeutung Jesu zumeist der Anschauung entsprungen, daß in ihm der den Juden verheißene Messias erschienen sei, bei der kritischen Wiederherstellung des geschichtlichen Gesamtbildes in Rechnung zu ziehen. Aber die Geschichtswissenschaft darf nun auch nicht selber in den Fehler fallen, daß sie ihrerseits mit dem großen Vorurteil an die Berichte herantritt, sie habe es hier nicht sowohl mit geschichtlichen Thatfachen und Personen zu thun als mit einer Schöpfung des religiösen Glaubens und der dichterischen Einbildungskraft. Selbst in dem Falle, daß die Verwertung der geschichtlichen Thatfachen in manchen Fällen auf Rechnung des religiösen Glaubens zu setzen sein würde, bliebe doch die selbständige Bedeutung der überlieferten Thatfachen zunächst bestehen und zu prüfen. Die Billigkeit erfordert es wenigstens, die biblischen Erzählungen von vornherein erst einmal als das zu nehmen, wofür sie sich selber ausgeben, nämlich als geschichtliche Berichte, und dieselben erst dann auf ihren Ursprung hin mit Mißtrauen anzusehen, wenn diese Annahme auf nicht zu beseitigende Widersprüche stößt.

Mit Recht nennt es deshalb auch Eberhard Bischof in seiner

welche ein Geschichtsforscher als zuverlässige und ausreichende gelten lassen kann. Ich betone: für eine Biographie Jesu von Nazareth nach dem heutigen Maßstabe geschichtlicher Wissenschaft“ und S. 202: „Das sturmfreie Gebiet bleibt uns darum der biblische geschichtliche Christus“.

Abhandlung: „Die geschichtliche Gewißheit und der Glaube an Jesus Christus“¹⁾) müßte, eine Erzählung lediglich darum als ungeschichtlich anzusehen, weil ihr Inhalt als Zeugnis für die Richtigkeit sogenannter Glaubensgedanken gedeutet werden kann und vielleicht auch von dem Erzähler gedeutet worden ist.“

Es muß ferner ganz im allgemeinen gerade vom Standpunkt einer vorurteilsfreien unparteiischen Geschichtsschreibung auf das Mißliche hingewiesen werden, mit Sell geschichtliche Berichte darum zurückzuweisen, weil es sich in ihnen um religiöse Vorurteile der Berichterstatter zu handeln scheint.

Dabei ist die Frage erlaubt: Inwieweit giebt es überhaupt eine vorurteilsfreie Stellung und Wissenschaft? Wir stehen alle mehr oder weniger unter dem Einfluß von Vorurteilen, die in unserer Zeit und Erziehung begründet sind, und können uns schwerlich ganz der Einwirkung der geistigen Strömungen entziehen, die unsere Zeit und Lebenskreise berühren. Darum wird denn auch der Vorwurf der dogmatischen Befangenheit und der Beeinflussung durch Vorurteile hinüber und herüber gegeben. Es steht eben doch, auch wo man sich frei davon halten möchte, in vielen, um nicht zu sagen in allen, Fällen Vorurteil gegen Vorurteil oder Glaube gegen Glaube.²⁾)

Für den Geschichtsforscher ist darum zu einer Zeit, in welcher die Weltanschauung wesentlich unter dem Einfluß der geschichtlichen Methode und des Entwicklungsgedankens steht, besondere Vorsicht und Selbstkritik nötig, damit er nicht unversehens die Grenzen seines Gebietes überschreitet.

Daß der Versuch einmal gemacht werden mußte, auch solche Teile des geschichtlichen Überlieferungstoffes wie Person und Leben Jesu rein historisch-psychologisch zu verstehen und begreiflich zu machen, ist verständlich. Man wird sich aber, ob es einem lieb oder leid ist, der Erkenntnis nicht verschließen können, daß dieser Versuch bisher sich nicht widerspruchsfrei und einwandfrei hat durchführen lassen. Und es muß zugestanden werden, daß die sich dagegen geltend machende Opposition nicht immer Unrecht bekommen

1) Ztschr. für Theologie und Kirche, 1898, S. 254.

2) Vgl. Martin Schulze, die Religion Jesu und der Glaube an Christus, S. 38.

hat. Man darf doch den Eindruck nicht gewinnen, daß den Berichten Gewalt angethan wurde, und daß von der Voraussetzung an dieselben gegangen worden ist, es müsse sich alles restlos natürlich erklären lassen, oder es sei als geschichtlich unecht zurückzuweisen.

Aber wie, wenn man hier von vornherein einen Fehler begangen hätte, wenn sich nun die Möglichkeit herausstellte, daß das, was man bisher als etwas Einheitliches angesehen hatte, etwas Zusammengefügtes war? Dann würden die einzelnen Teile doch auch ganz verschieden beurteilt werden müssen.

Dies trifft nun zumteil bei den Überlieferungen über die geschichtlichen Religionen zu. Die geschichtlichen Ereignisse der Geschehnisse, welche durch die Sinne wahrgenommen wurden, werden sich bei allen diesen Religionen mit den vorhandenen sowie mit einer neu entstehenden Gedankenwelt verbinden. Da wird es nun in jedem Falle darauf ankommen, die verschiedenen Elemente zu unterscheiden und zunächst den rein geschichtlichen Stoff von dem übrigen abzulösen. Das Verfahren muß diesem Überlieferungsstoffe gegenüber dasselbe sein, wie jedem anderen geschichtlich überlieferten Stoffe gegenüber.

Bei solcher Sachlage wird, um die Probe aufs Exempel zu machen, auch die nüchternste und strengste Geschichtsbetrachtung nicht umhin können, das Auftreten eines Jesus von Nazareth zuzugeben, welcher von einer Anzahl Jünger begleitet das Land durchzog, den Anbruch des Reiches Gottes verkündete, sich selbst für den erwarteten Messias ausgab, vom Volke als Prophet und Wunderthäter verehrt, zuletzt aber fallen gelassen und auf die Anklage seiner Gegner hin unter Pontius Pilatus ans Kreuz geschlagen wurde. Dies freilich nur dürftige Gerippe eines Lebens Jesu darf man getrost als einen Teil der Geschichte und als feststehendes Ergebnis einer streng geschichtlichen Betrachtung hinstellen.

Anders steht es dagegen mit der Thatsächlichkeit der als Wunder berichteten Ereignisse aus dem Leben Jesu. Hier wird der von dem christlichen Glauben noch nicht beeinflusste Geschichtsforscher zwar auch nicht ohne weiteres die überlieferte Thatsache, sofern sie sich nicht sogleich als tendenziöse Dichtung zu erkennen giebt, als Legende behandeln können, aber er wird doch im besten

Fall immer nur die in die Augen fallende Thatsache selbst, wenn sie einwandsfrei überliefert ist, als Geschichte ansehen, für die Auffassung als Wunder aber eine andere Erklärung suchen.

Das trifft in erhöhtem Maße, gerade auch weil darauf besonderes Gewicht von den Anhängern der christlichen Religion gelegt wird, bei den Ereignissen zu, welche dem natürlichen Anfange und Ende des Lebens Jesu vorangegangen beziehungsweise gefolgt sein sollen, Empfängnis und Auferstehung. Der Geschichtsschreiber, welcher von den Voraussetzungen ausgeht, daß alles nach dem gewöhnlichen Verlauf der Dinge beurteilt werden muß, wird diese Stoffe zunächst nicht als rein geschichtliche Stoffe ansehen, da hier ein Lebenslauf vorliegt, für welchen eine ganz einzige Ausnahmestellung in Anspruch genommen wird.

Es sei gestattet, die Frage nach der Empfängnis, welche sich mehr als jede andere dem Forum der weltlichen Geschichtsschreibung entzieht, hier mit dem bereits Gesagten nur zu streifen.

Die eigentliche Kardinalfrage für das Leben Jesu, die schon in der Apostelzeit mit Bewußtsein aufgeworfen und behandelt wurde, bleibt jedenfalls die Auferstehungsfrage.

Wir haben es hier mit Berichten zu thun, die von Augenzeugen stammen wollen und die nicht nur einander zur Bestätigung und Ergänzung, sondern auch zur Kontrolle und Kritik dienen. Das gilt schon von den synoptischen und johanneischen Berichten, mehr noch von dem Zeugnis des Paulus 1 Kor. 15. Letzterer hat mit Sorgfalt alle ihm zugänglichen Berichte der Augenzeugen gesammelt und nebeneinander gestellt; er hat aber auch die Bedeutung der Auferstehung für die apostolische Predigt und den christlichen Glauben überhaupt gewürdigt, was freilich nicht als eine geschichtliche Beweisführung anzusehen ist.

Trotz allem, was seit den Tagen des Apostels Paulus zur Begründung des Auferstehungsglaubens beigebracht worden ist, ist doch die Stellung zu dieser nächst dem Kreuzestode hauptsächlich so genannten „geschichtlichen Thatsache“ noch immer eine ganz verschiedene je nach der Voraussetzung, von der aus jemand an die betreffenden Berichte herantritt. Zum Beweise dafür seien drei Stimmen aus jüngster Zeit angeführt: Hilty, R. Sell und E. Vischer.

Der erste nennt¹⁾ die Auferstehung Christi das „Zuverlässigste, was wir über die Fortdauer wissen.“ Dieselbe ist nach ihm „nicht nur historisch bezeugt „besser sogar, als die meisten sogenannten historischen Thatsachen aus gleicher Vergangenheit, sondern auch philosophisch und postuliert.“ Sell dagegen meint,²⁾ das Zuverlässigste sei nur „das Erlebnis der Auferstehung Christi durch die Apostel.“ Er behauptet: „die Geschichtsüberlieferung hat es nur mit Erlebnissen zu thun.“ Und E. Vischer erklärt:³⁾ „Wer die Auferstehung Christi zu den bestbezeugten Thatsachen der Weltgeschichte rechnet, spricht von dem Standpunkt des gläubigen Christen aus.“⁴⁾

Die Berechtigung beider Einwürfe ist anzuerkennen, die weitere Behauptung Sell's aber als nur verwirrend abzuweisen, daß es nämlich die Geschichtsüberlieferung nur mit Erlebnissen zu thun habe.

Die Anwendung des Wortes Erlebnis kann hier überhaupt bedenklich erscheinen. Letzteres darum, weil man bei einem Erlebnis auch an ein inneres Erlebnis denken kann und hinsichtlich der Auferstehung Christi jedenfalls vielfach nur denkt. Nicht aber darauf kommt es hier an, ob sich für die Jünger die Gewißheit von der Auferstehung ihres Meisters gebildet hatte infolge eines Erlebnisses, welches sie hatten, und wodurch sich der Auferstandene ihnen offenbarte. Sondern das ist, auch wenn man die Erscheinungen des Auferstandenen auf die Jünger beschränkt sein läßt, die Frage, ob die Auferstehung Jesu eine geschichtliche Thatsache auch unabhängig von den Erlebnissen der Jünger gewesen ist, und ob jeder auf Grund der geschichtlichen Urkunden das anerkennen muß, wenn er nicht von vornherein mit Voreingenommenheit an dieselben herantritt.

1) Hilthy, Glüd. II, S. 218, auch in der Anm., in welcher 1 Kor. 15, 6 als historisches Aktenstück gewertet wird.

2) Zwei Thesenreihen über gesch. Gewißheit u. Gl. (Ztschr. f. Th. u. K. 1898, S. 269.)

3) Die geschichtl. Gewißheit u. der Glaube an Jesus Christus. (Zeitschr. f. Th. u. K. 1898, S. 239.)

4) Vgl. hierzu auch die Auseinandersetzung Haupts mit Harnack in den deutsch-evangel. Blättern. 1901, S. 4, wo auf das Verhältnis zwischen Osterglaube und Osterbotschaft eingegangen wird.

Das, was in dieser Hinsicht der wissenschaftlichen Geschichtsforschung als Zugeständnis abverlangt werden kann, dürfte die Anerkennung der geschichtlichen Berichte über die Thatsächlichkeit der Erscheinungen sein und zwar einer größeren Anzahl Erscheinungen. Unter diesen Erscheinungen hätte man nicht etwa subjektive Visionen zu verstehen, Projektionen der erregten Einbildungskraft und Glaubenshoffnung, sondern reale Erscheinungen, welche von dem Auserstandenen selbst ausgingen. Diese Auffassung liegt jedenfalls nicht nur in der Meinung derer, welche der Erscheinungen gewürdigt wurden, sie dürfte auch allein instande sein, den Einfluß zu erklären, welchen die Erscheinungen bei den Augenzugen zur Folge hatten. Handelt es sich hierbei doch nicht um die Aussagen von Kindern oder nervenkranken Personen, sondern um das Zeugnis von Männern, welchen im Gegensatz zu ihrem damaligen Gedankenkreise die Gewißheit der Auferstehung Jesu durch den Zwang, den die objektive Realität ausübt, aufgedrungen wurde.

Dies Zugeständnis hinsichtlich der realen Erscheinungen würde noch nicht einmal im Sinne der biblischen und kirchlichen Auffassung der Auferstehungsberichte sein. Denn nach dieser waren es nicht bloß reale Erscheinungen, wie sie ja auch von dem verklärten Geiste des Auserstandenen hätten ausgehen können, sondern Erscheinungen des aus dem Grabe hervorgegangenen Leibes des Gekreuzigten.

Ebenso bliebe hierbei auch die Frage nach dem Vorhandensein sagenhafter und widerspruchsvoller Elemente unberücksichtigt, letzteres besonders hinsichtlich der Beschaffenheit des Auferstehungsleibes, welcher bald als ein verklärter dargestellt ist, den keine verschlossenen Thüren aufzuhalten vermögen, bald in grobsinnlicher Weise als ein natürlicher Leib, der, wie jeder andere, Speise zu sich nehmen kann. Indessen läßt sich nicht bloß denken, sondern wird auch durch die Erfahrung bestätigt, daß es vielen schon nicht möglich ist, so weit zu gehen und die Überlieferung realer Erscheinungen als geschichtlich anzuerkennen. Die, welche das nicht vermögen, werden nicht nur durch die vorhandenen Widersprüche stutzig gemacht, sondern mehr noch durch das Neue der Erscheinung eines wirklich gestorbenen Menschen, die aus dem Rahmen der sonstigen Naturerfahrung herausfällt und ebenso, wie die Aufer-

stehung selbst, zu einem Wunder der göttlichen Allmacht wird. Ein Wunder aber meint man vom rein wissenschaftlichen Standpunkte aus nicht anerkennen zu dürfen.

Diesen gegenüber werden wir uns dann freilich zunächst, wie Sell will, mit der Forderung begnügen müssen, daß sie die persönlichen Erlebnisse der Jünger, welche in diesen die Überzeugung von der Auferstehung Jesu hervorriefen, als geschichtlich feststehend anerkennen. Ob das aber genügt, die ganze darauf folgende Entwicklung der christlichen Kirche zu erklären, wird immer wieder bezweifelt werden.

Sicherlich ist die in der Geschichte vorhandene Wirkung immer ein gewichtiges Zeugnis mit für die Thatsächlichkeit einer Ursache, aber doch nicht in jedem Fall für die so und so geartete und behauptete Beschaffenheit der Ursache. Ich kann deshalb Vischer nicht beistimmen, wenn er meint: „der einzige Weg, auf dem wir zur Kenntnis dessen, was gewesen ist, gelangen, ist der Schluß aus den gegenwärtigen Wirkungen auf die vergangene Ursache“. ¹⁾ Dem widersprechen schon die Wirkungen, welche die angeblich wunderbaren Erscheinungen von Lourdes und anderen Wallfahrtsorten im Gefolge haben. Dabei fehlt es auch in diesen Fällen nicht an Zeugnissen, welche für die Thatsächlichkeit der Erscheinungen in guter Treue abgelegt worden sind. ²⁾

Beruhend vorhandene Wirkungen in einem Fall auf Täuschung oder Irrtum, so kann das auch in anderen Fällen genutmaßt werden. Die Wirkungen, welche auf eine zunächst noch unbekannte oder doch nicht genügend festgestellte und erforschte Ursache zurückweisen, sind wohl wichtig, aber genügen nicht für sich allein, um geschichtliche Gewißheit zu erzeugen. Vielmehr muß zu der Beachtung und Würdigung der offenbaren Wirkungen die nüchterne Prüfung der vorhandenen Zeugnisse und überlieferten Urkunden kommen. Solche Urkunden geschichtlicher Thatsachen erkennt auch Vischer an, indem er zu den sicheren Beweisen für bestimmte Thatsachen der Vergangenheit alles das rechnet, was unter dem Begriff der Urkunde zusammengefaßt wird. ³⁾ Aber weil

¹⁾ Vischer a. a. D. S. 205 und 218. ²⁾ Vgl. Vischer, a. a. D. S. 225.

³⁾ S. 210.

num nach dem Grade ihres eigenen geistigen, sittlichen und religiösen Lebens die verschiedenen Forscher aus denselben sinnemäßigen Thatfachen ganz verschiedene Schlüsse ziehen mußten, so sei eben der einzige Weg, zur Gewißheit über das Gewesene zu kommen, der schon angegebene, nämlich der Schluß von den Wirkungen auf die Ursachen.¹⁾

Gewiß ist der individuelle Standpunkt, der äußere sowohl, wie der innere geistige, welchen ein Beobachter einnimmt, von wesentlichem Einfluß bei der Wiedergabe beobachteter Geschehnisse, und das besonders da, wo es sich um die Erfassung geistiger Persönlichkeiten und Strömungen handelt. Aber das wird um so weniger der Fall, und der individuelle Standpunkt darum auch um so ungefährlicher sein, je weniger es sich eben um eine Ideenwelt, sondern nur um die Beobachtung und Überlieferung äußerlicher Thatfachen handelt.

Noch weiter geht in dem Absehen von den ursprünglichen Thatfachen K. Sell, wenn er den Satz aufstellt: „Die Geschichte hat es nur mit Erlebnissen zu thun“. So wertvoll auch die beiden Sell'schen Thesenreihen sind, so erscheint doch die wiederholt vorkommende Gleichstellung von Erlebnis und Ereignis bedenklich. Dadurch kommt in die ganze Behandlung der geschichtlichen Gewißheit etwas Schwankendes und Unsicheres.

Man kann im Gegenteil Ereignis und Erlebnis nicht scharf genug einander gegenüberstellen. Denn es soll doch wohl nicht auf Grund der Kantischen Weltbetrachtung ausgeführt werden, daß wir in einer Welt der Erscheinungen leben, und daß wir über die Außenwelt und ihre Realität nichts auszusagen vermögen?

Wenn wir Weltgeschichte schreiben, und die Geschichte des Christentums ist auch ein Teil der Weltgeschichte, dann müssen wir nicht nur von der Voraussetzung ausgehen, als ob die Welt außer uns existiert, und in dieser Welt außer uns Ereignisse vorkommen, die auch vorkommen würden, wenn sie niemand erleben könnte, sondern wir unterscheiden auch sehr wohl zwischen der äußeren und der inneren Geschichte. Wie die Ereignisse im Naturleben: ein Gewitter, ein Regenfall, ein Orkan u. dergl. vor sich gehen unabhängig davon, ob sie von jemand erlebt werden oder nicht, so ist's

¹⁾ Wischer, a. a. D. S. 216.

auch im Leben der Menschheit. Die Ereignisse und Thatfachen, welche da geschehen, die Personen, welche da auftreten, haben zunächst ein Bestehen für sich und werden erst in zweiter Stelle zu einem Erlebnis anderer. Gewiß würden wir von alledem nichts durch geschichtliche Überlieferung erfahren, wenn es nicht zugleich erlebt worden wäre, da jene Überlieferung eben nur möglich ist durch das Zeugnis derer, welche Zeitgenossen der betreffenden Personen und Ereignisse gewesen sind, dieselben also erlebt haben. Aber die Ereignisse sind doch nicht selbst von vornherein Erlebnisse und beschränkt auf Erlebnisse, sondern sind erst zu solchen geworden. Gerade die Geschichtswissenschaft sieht sich immer wieder vor die Aufgabe gestellt, zu untersuchen und soweit als möglich festzustellen, ob es sich bei der geschichtlichen Überlieferung nur um Erlebnisse handelt, die ihren Grund im Subjekt haben, oder um Erlebnisse, zu welchen außerhalb des Subjekts liegende Ereignisse den Anlaß gegeben haben.

Noch ein anderer Punkt ist hier zu berücksichtigen, auf welchen Sell in der neunten These der zweiten Thesenreihe hinweist, und wobei die Gefahr einer Verwischung der Grenzen hinsichtlich zweier verschiedener Gewißheitsstoffe vorliegt. Es wird da gesagt, der sogenannte Glaube an Thatfachen bestehe in der Annahme, daß gewisse überlieferte Ereignisse geschehen seien, die für uns so wertvoll sind, daß wir ohne sie nicht leben möchten und nicht handeln könnten. Bei Sell ist es ja nun nicht zweifelhaft, daß er dies Gebiet dem religiösen Glauben zuweist, zumal der Satz seine Stelle unter den Thesen über die Natur des Glaubens hat. Aber man sollte den Ausdruck „Glaube an Thatfachen“ überhaupt als einen unklaren zurückweisen. Denn der Glaube hat es nicht mit geschichtlichen Thatfachen zu thun, in der heiligen Geschichte ebenso wenig, wie in der profanen Geschichte. Wird es doch z. B. niemand einfallen, von dem Glauben an die Thatfache des französischen Krieges im Jahre 1870 zu reden. Der Glaube hat es vielmehr mit etwas Unsichtbarem zu thun, im besonderen der religiöse Glaube und das christliche Gottvertrauen mit Gott und göttlichen Dingen.¹⁾ Der Glaube an Thatfachen wäre also höchstens

¹⁾ Vgl. These 11 in derselben Thesenreihe und E. W. Mayer, das christl. Gottvertrauen u. s. w., S. 156 ff. Auch R. Grau (Vom christlichen

als ein Glaube zu verstehen, welcher nicht die Thatfachen zum Gegenstand hat, sondern auf Grund der geschichtlich überlieferten Thatfachen entsteht.

Nur für den religiösen Glauben sind wir dann auch berechtigt von einem Werturteil zu sprechen, während die objektive Geschichtsschreibung von solchen Werturteilen möglichst unberührt bleiben muß. — Nicht minder bedenklich, als der Ausdruck „Glaubens-thatsache“ und jedenfalls zur Vorsicht mahnend erscheint der namentlich von Herrmann viel gebrauchte Ausdruck einer Thatfache¹⁾ des inneren Lebens Jesu.

Weil Herrmann den logisch geordneten Glaubensinhalt, welcher der hl. Schrift entnommen ist, für unbrauchbar hält, da man nicht nachweisen könne, wie das objektiv Dargestellte zum subjektiven Eigentum des Menschen werde,²⁾ so sucht er nach einem anderen nicht ansehbaren Wege für den Verkehr zwischen Gott und der Menschheit, als der ist, welchen die Wirkung der Glaubenswahrheit der hl. Schrift darbietet. „Gott“, sagt er S. 47, „giebt sich uns zu erkennen durch eine Thatfache, um deren willen wir an ihn glauben können Indem Jesus uns zur Gemeinschaft mit Gott erhebt, wird er uns zum Christus“. Noch deutlicher wird es uns, in welchem Sinn der Ausdruck „Thatfache“ gemeint ist, wenn wir S. 51 lesen: „Indem das Wesentliche des geschichtlichen Zusammenhanges, der uns umfaßt, ein Element unseres Bewußtseins wird, werden wir vor die Thatfachen geführt, die uns Gott offenbaren können“. ³⁾ Daneben spricht Herrmann allerdings auch von der geschichtlichen Thatfache der Person Jesu, von welcher er sagt (S.

Glauben in „Beweis des Glaubens“ 1889, S. 443) ist der Meinung, „daß der Inhalt des Glaubens nur eine Person oder ein Ich sein kann, weil Glaube seinem Wesen nach Zuversicht und Vertrauen ist“.

1) Von einer Thatfache der Person Jesu Christi spricht auch Euthardt, Apologet. Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums I (1897) S. 204.

2) Verkehr des Christen mit Gott,² S. 31.

3) Vgl. dazu S. 91: „Die Thatfache des inneren Lebens Jesu, die uns selbst gegenwärtig ist, können wir nicht anschauen, ohne Gott dabei inne zu werden“, und S. 101: „Wenn ihr durch Christus erlöst werden wollt, so müßt ihr an der Thatfache seiner Person erfahren, daß Gott mit euch verkehrt“. — Mit Rücksicht auf die einzigartige Stellung, welche Jesus in der

80), daß sie und die Thatsache, daß die sittliche Forderung uns selbst beanspruche, die beiden einzigen objektiven Gründe für die Wahrheit der christlichen Religion seien. Aber der ausdrückliche Zusatz, den er bei der Thatsache der Person Jesu macht: „diese Thatsache ist ein Bestandteil unserer eigenen Wirklichkeit“ bereitet schon die Erklärung auf S. 89 vor: „die Überlieferung von Jesus zeigt uns ein inneres Leben, das durch seine sittliche Hoheit und durch sein messianisches Selbstgefühl unser Vertrauen gewinnt. Kein Mittel der Geschichtswissenschaft kann es völlig sicher stellen, daß dies, was uns die Überlieferung darbietet, ein wirklicher Bestandteil der Geschichte sei, der wir selbst angehören. Der Zweifel an der historischen Thatsächlichkeit wird schließlich nur durch den Inhalt dessen überwunden, was wir als das innere Leben Jesu kennen lernen“. ¹⁾ Herrmann behauptet in diesem letzten Satz mit dem Worte „nur“ doch wohl etwas zu viel. In dem verständlichen Bestreben, die Wahrheit der christlichen Religion und die Geschichtlichkeit ihres Stifters auch dem weitgehendsten Zweifel gegenüber unter allen Umständen festzuhalten, legt er den ganzen Nachdruck allein auf den inneren Beweis, während er den urkundlichen dafür preis giebt. Sollte streng geschichtlich verfahren werden, so mußte in dem Überlieferungsstoff ein Unterschied gemacht werden zwischen den gut bezeugten und glaubwürdigen und zwischen den weniger glaubwürdigen, ja geradezu verdächtigen Teilen desselben.

So wertvoll das innere Leben Jesu für uns auch ist, sodaß ohne dasselbe die geschichtliche Überlieferung über Jesus ihres eigentlichen Inhaltes entleert sein würde, so ist es doch nur als das innere Leben der geschichtlich bestimmten Person, mit welcher

Geschichte der Menschheit einnimmt, sagt auch Harnack in seinem Vortrag über „das Christentum und die Geschichte“: „Diese Thatsache, die am hellen Tage liegt, ist einzigartig in der Geschichte, und sie verlangt, daß das Faktum der Person, die hinter ihr liegt, als einzigartiges respektiert wird“.

1) Vgl. auch den Vortrag von Herrmann: Warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen? 2. Aufl. Halle, 1892, wo es am Schluß heißt: „Die Frage, warum bedarf unser Glaube geschichtlicher Thatsachen, beantworten wir so: weil wir nur aus Ereignissen unsrer Geschichte den Eindruck gewinnen können, daß Gott uns in unserem zeitlichen Leben aufsucht und sich unser annimmt (S. 31.)“.

es ursprünglich verbunden war, und von der seine Wirkungen einst ausgegangen sind, der zuverlässigste Beweis, daß Gott durch diesen Jesus mit der Menschheit in Verkehr getreten ist. Je mehr uns das innere Leben Jesu selbst innerlich überwältigt, desto mehr hat es auch Beweiskraft für die übrigen Teile der Überlieferung, mit denen es verbunden ist. Vertrauen wir den Gewährsmännern in betreff des viel wichtigeren Wahrheitsgehaltes der Aussprüche Jesu über das Wesen Gottes und seiner Gesinnung gegen die Menschen, so ist der radikale Zweifel, welcher den Aussagen derselben Gewährsmänner in betreff der äußeren Thatfachen des Lebens Jesu entgegengebracht wird, nicht berechtigt. Daß das innere Leben Jesu, wie es in der Gemeinde lebt und sich wirksam erweist, im stande ist, zu einem Beweis der Offenbarung Gottes in der Menschheit zu werden, und daß in dieser Weise „Christus eine Lebensfreude in uns schafft, deren Glanz auch aus dem kummervollen Auge hervorbricht und der Welt von einer ihr unbegreiflichen Macht Kunde giebt“ das ist eine Thatfache, welche niemand wird leugnen können. Dafür ist ganz besonders Herrmann selbst mit der sieghaften Kraft seiner christlichen Glaubensgewißheit der beste Beweis. Etwas anderes aber ist es und auch von dem sonstigen Sprachgebrauche abweichend, das innere Leben Jesu an sich eine Thatfache zu nennen, oder „Jesus Christus als die in der Geschichte wirkliche Thatfache“ zu bezeichnen, „die uns von Gottes Wirken an uns überzeugt“. ¹⁾ Zu dem rechten Weg zurückweisen könnte uns dagegen wohl die richtig verstandene und angewandte Auslassung Herrmanns: ²⁾ „Es wirken zu der Gewißheit des Glaubens zwei Mächte verschiedener Art zusammen: der Eindruck einer geschichtlichen Größe, die in der Zeit an uns herantritt, und das sittliche Gesetz, das wir, nachdem wir es vernommen haben, in seiner eigenen Wahrheit verstehen können“. Wollen wir hier nämlich den Ausdruck „geschichtliche Größe“ ernst nehmen und recht gebrauchen, so dürfen wir ihn nicht auf das in der Gemeinde der Gegenwart lebende und wirkende Bild des inneren

¹⁾ W. Herrmann, der geschichtliche Christus der Grund unsers Glaubens (Zeitschr. für Theologie und Kirche, 1892, S. 253).

²⁾ Der Verkehr des Christen mit Gott², S. 281.

Lebens Jesu beschränken,¹⁾ welches zudem ein vielfach schwankendes ist, sondern müssen uns dadurch doch zunächst in die Zeit zurückführen lassen, in welcher diese geschichtliche Größe aufgetreten ist, und aus welcher die zuverlässig ältesten Nachrichten über sie stammen. Das wäre nicht nur eine Rückkehr zur Tradition, sondern auch zur wahrhaft geschichtlichen Betrachtungsweise und eine Berücksichtigung des geschichtlichen Stoffes der christlichen Gewißheit.²⁾

Mögen wir immerhin bei einem Teile des überlieferten Geschichtsstoffes aus dem Leben Jesu ein Fragezeichen machen müssen, das, was genügend ist, den Bestand unseres Glaubens zu sichern, ist auch geschichtlich genügend beglaubigt, um der christlichen Gewißheit eine Unterlage bieten zu können. Das gilt auch von der schon erwähnten Kardinalthatfache des Lebens Jesu, der Auferstehung. Ja es gilt von dieser ganz besonders, so daß namentlich mit Rücksicht auf sie der Satz Häring's aufrecht erhalten werden muß: „Gewißheit des Glaubens an Jesus Christus gäbe es nicht mehr, wenn es geschichtliche Gewißheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu Christi gäbe“.³⁾

Auf der anderen Seite ist aber auch wieder die Gewißheit der Auferstehung Jesu ein Gebiet, auf welchem es sich in sehr deutlicher und fühlbarer Weise zeigt, daß das Gewebe der christlichen Gewißheit nicht aus einem und demselben Aufzug und Ein-

1) Wie dies von Herrmann wieder gefordert wird in den Worten: „das Bild des inneren Lebens Jesu . . . dies nennen wir den geschichtlichen Christus. Nicht die historische Forschung findet ihn, sondern der in der Geschichte nach dem ewigen Leben ringende Mensch“. Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1892, S. 258 f.

2) Wie weit man auch heute noch, nachdem der geschichtlich nüchterne Sinn längst wieder erwacht ist, von aller geschichtlichen Wertung des Lebens Jesu abkommen kann, zeigt die Bemerkung von Paul Deussen in seinen „Erinnerungen an Friedrich Nietzsche“ . . . in Wahrheit gehört dies Menschheitsideal, mag man es Christus oder den Übermenschen nennen, weder der Vergangenheit noch der Zukunft an, sondern ist eine metaphysische, zeitlose Gotteskraft, welche potentiell in uns allen schlummert und in uns allen hervortreten kann (S. 107).“ Vgl. Deutsche Literaturzeitung, 1901, Nr. 24.

3) Zeitschr. für Theologie und Kirche, 1898, S. 6. Vgl. hierzu auch Loofs, die Auferstehungsberichte und ihr Wert in „Feste zur Christlichen Welt“ Nr. 33.

schlag besteht, daß es sich hier vielmehr, wenn irgendo, um etwas Zusammengefügtes handelt. Dabei müssen wir die einzelnen Fäden ebensowohl für sich allein verfolgen und betrachten, als auch dieselben mit einander verbinden. So wenig wir auf die geschichtlichen Zeugnisse verzichten können, so sind dieselben doch für sich allein nicht genügend, um unbedingte Gewißheit zu gewähren.¹⁾ Wer sich darauf beschränken und auf den Beweis des Geistes und der Kraft verzichten wollte, der würde der Kritik und dem Zweifel gegenüber nicht genügend ausgerüstet sein. Wer dagegen sich nur auf den dynamischen Beweis der Bezeugung des auferstandenen *xóptos* verlassen wollte, der würde sich leicht den Einwurf zuziehen können, daß er sich auf die Macht der Idee verläßt und darauf seine Schlüsse baut, weil er den geschichtlichen Zeugnissen selbst nicht mehr traut.²⁾

2. Die christliche Gewißheit in ihrer Begrenzung hinsichtlich des rationellen Stoffes.

Hier handelt es sich nicht nur um die Grenzen, bis zu welchen der Form nach, sondern auch um die, bis zu welchen dem Inhalte nach unser Denken sich ausdehnen darf. Wir fassen zunächst die Grenzen ins Auge, bis zu welchen es gestattet sein soll, die Form des logisch strengen Denkens anzuwenden und Seinsurteile in den allgemein gültigen Denk- und Seinsformen auf Gegenstände anzuwenden, welche dem Gebiete der christlichen Gewißheit angehören. In seiner Schrift über die „spekulative Theologie der Gegenwart“³⁾ erzählt D. Flügel von einem Jesuiten, welcher die Allmacht Gottes dazu benutzt habe, den Einwand zurückzuweisen, es könne von den gleichen Dornenkronen, Kreuzen und dergl., die an verschiedenen Orten gezeigt würden, immer nur ein Exemplar das

¹⁾ Vgl. Kähler, der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus². S. 201: . . . die bloße unanfechtbare Thatsächlichkeit reicht nicht zu, um die Gewißheit des Glaubens zu begründen, denn der Glaube hat es immer irgendwie mit dem Vertrauen auf Gott zu thun.

²⁾ Vgl. Lic. Samuel Eck, Über die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Urgemeinde und für uns (Feste zur „Christl. Welt“ Nr. 32) S. 33, wo es heißt: „Das also wäre für uns die Bedeutung der Auferstehung Jesu: die vollendete Auferstehung von der inneren Wahrheit seines Lebens, wie es zugleich uns in seine Kreise zieht und auf seine Höhen hebt.“ ³⁾ 1. Aufl., S. 359.

echte sein. Denn Gott habe vermöge seiner Allmacht die Reliquien vermehrt. Wolle man dem nicht beistimmen, weil es Gott unmöglich sei, zu machen, daß zwei oder mehrere Dornenkronen die echten seien, so liege darin, bemerkt Flügel richtig, die Anerkennung, daß Gott an die logischen Urtheile gebunden sei.

Dürfen hiernach unsere Urtheile über Gott nicht gegen die Logik verstoßen, so folgt daraus doch nicht, daß wir mittelst logischer Schlußfolgerung bis zu Gott gelangen und über Gottes Wesen in denjenigen Verhältnissen etwas aussagen können, welche dem sittlich-religiösen Gebiete angehören. So konnten nachdenkende Juden, wie Nikodemus, wohl zu der Schlußfolgerung kommen, daß Jesus ein Prophet sei, aber darin fanden sie auch ihre Grenze. Zu dem Bekenntnis des Petrus Mat. 16, 16 erklärt Jesus dagegen: „Fleisch und Blut haben dir das nicht geoffenbaret, sondern mein Vater im Himmel.“ Ebenso sind Aussagen wie 2 Tim. 1, 12¹⁾; Phil. 1, 21²⁾; 2 Kor. 5, 17³⁾ und ähnliche nicht auf dem Wege des reinen Denkens zu gewinnen, sondern fallen über die Grenzen der sog. rationellen Gewißheit hinaus. Die Versuche, das Absolute zu begreifen, haben geradezu zur Auflösung des christlichen Gottesbegriffes geführt, wie das Buch von Arthur Drews⁴⁾ beweist.

Indessen wenn auch Gottes Wesen durch das reine Denken nicht näher umschrieben werden kann, die Beziehungen, in welche Gott zu dem innerweltlichen Geschehen tritt, unterliegen doch bis zu einem gewissen Grade der logischen Beurteilung. Wir sahen das bereits bei der Beschränkung des Allmachtbegriffes. Doch muß dazu bemerkt werden, daß sich der religiöse Glaube solcher Beschränkung im allgemeinen nicht bewußt ist. In der vollstümlichen Redeweise finden wir vielmehr die Allmacht Gottes so behandelt, als sei dieselbe eine durchaus unbeschränkte. So heißt es Luc. 1, 37: „Bei Gott ist kein Ding unmöglich,“ und Ps. 115, 3: „Unser Gott ist im Himmel, er kann schaffen, was er will.“⁵⁾

1) „... ich weiß, an welchen ich glaube. 2) Christus ist mein Leben u. f. w. 3) Darum, ist Jemand in Christo, so ist er eine neue Creatur.

4) Arthur Drews, die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 2 Bde. 1893.

5) Vgl. Ps. 135, 6: Alles, was er will, das thut er im Himmel und auf Erden, im Meer und in allen Tiefen.

Aber so sehr wir auch dem alles überragenden Wesen Gottes Rechnung tragen, eine Aussage, welche Gott etwas Unlogisches zumutete, würde doch vor dem Richterstuhle der Vernunft ebenso wenig bestehen, wie vor dem des Gewissens eine solche Aussage, durch welche Gott etwas Unfittliches zugetraut würde.

Eine ähnliche Beschränkung müssen wir uns bei unseren Aussagen über die Allwissenheit Gottes von dem logischen Denken gefallen lassen. Vielen wird der Gedanke solcher Begrenzung der göttlichen Allwissenheit freilich ebenso ungeheuerlich erscheinen, wie anderen die Annahme der Allwissenheit mit Rücksicht auf die Zulassung der Übel, zumal der Sünde und ihrer Folgen. Trotzdem geht es nicht an, das Wissen Gottes in absoluter Weise so weit auszudehnen, daß es auch von dem ausgesagt werden könnte, was nicht ist.

Es sei erlaubt, die Analogie des menschlichen Wissens zur Erläuterung herbeizuziehen. Hier zeigt sich dem Beobachter eine große Verschiedenheit hinsichtlich des Überblickes, welchen die Menschen über ihr eigenes Leben sowohl, wie über den Entwicklungsgang eines andern haben. Das tritt namentlich bei der Erziehung scharf hervor. Es gehört z. B. keine große Kunst im Gedankenlesen sowie kein besonderer Weitblick dazu, daß Eltern die Gedanken ihrer Kinder erraten und die nächsten Wege und Schicksale derselben übersehen. Mit fortschreitendem Alter der Kinder wird das freilich schwieriger. Aber das Auge eines erfahrenen Erziehers, überhaupt das durch die Liebe geschärfte Auge wird auch dann einen weit vorausschauenden Blick haben und das Kommende schon dann sehen, wenn der auf den nächsten Umkreis beschränkte Blick es noch nicht bemerkt. Dasselbe gilt von großen Männern, welche mit ihrem Blick den Zeitgenossen weit vorausseilen. Aber während nun auch die genialsten Menschen von Einseitigkeit nicht frei sind, während sie vielmehr gerade durch ihre Genialität dazu geleitet werden, ihren Blick besonders nach der einen oder andern Seite hin zu wenden, dabei jedoch nahe liegende Dinge zu übersehen, ist solche Einseitigkeit bei Gott ausgeschlossen. Er übersieht nicht nur die geradlinige Entwicklung, sowie alle Förderungsmittel und Hemmungen, welche für jeden einzelnen auf seinem Wege liegen, er übersieht auch alle Nebenwege und die von allen möglichen

Seiten drohenden Gefahren und Versuchungen. Als der, welcher alles überblickt, alles umfaßt und aller Dinge Urgrund ist, weiß Gott alles, was ist. So ist er vermöge seiner Kenntniss alles Wirklichen und Möglichen, sowie seines vollkommenen Wissens von dem Zustand des Menschen nach Anlage, Gedanken, Trieben und Entwicklung für uns in der That der allwissende Gott. Diese Allwissenheit ist aber, wenigstens nach den Gesetzen unseres Denkens, nicht auf das auszudehnen, was nicht gewußt werden kann, weil es, wie z. B. die freie Selbstentscheidung des Menschen, nicht von Gott abhängt. Das ist nicht als eine Beschränkung des göttlichen Wesens überhaupt und als eine Beschränkung der Allwissenheit im besondern aufzufassen, vielmehr liegt es im Wesen ebensowohl des Wissens, wie der menschlichen Freiheit, welche von Gott selbst gesetzt ist. Es sind dagegen auch nicht die göttlichen Verheißungen anzuführen, welche im alten Bund zu Weissagungen auf die Zeit des neuen und im letzteren zu Ausblicken in die Zeit der Vollendung führen. Denn diese Verheißungen beruhen auf dem göttlichen Willen, liegen also auf dem Gebiete der göttlichen Freiheit.

Will man solche Vorbehalte, wie sie hier hinsichtlich der göttlichen Allmacht und Allwissenheit gemacht worden sind, als absurd bezeichnen, so ist das ebenso unverständlich, als wenn man auf der andern Seite meinen wollte, der Erhabenheit Gottes dadurch einen Eintrag thun zu können.

Frank, welcher die Behauptung, Gott könne Geschehenes nicht ungeschehen machen, und dergl. auf ein kindisch-absurdes Belieben zurückführt, welches sich dem göttlichen Willen substituieren¹⁾, muß doch gleich darauf ein gleiches Zugeständnis machen und sagen: „Nachdem Gott einmal diese zeitlich-räumliche Welt mit denjenigen Namen und Ordnungen, welche sie charakterisieren, kraft seines Willens geschaffen, heißt solche Möglichkeiten von der Allmacht fordern, nichts anderes als fordern, daß der göttliche Wille sich selbst negiere, daß Gott sich selbst kraft seiner Allmacht aufhebe.“

Bemerkenswert sind für unseren Gegenstand die eingehenden Untersuchungen Cremers über die göttlichen Eigenschaften.²⁾

1) Frank, System der christl. Wahrheit³ I, S. 259 f.

2) H. Cremer, die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes (Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, 1897, S. 4.)

Cremer stellt es als erste Bedingung in den Vordergrund und wiederholt es geistlich mit scharfer Betonung, daß Gott über alle menschliche Folgerichtigkeit und über alle Gesetze erhaben sei. Dabei muß vorausgeschickt werden, daß als die einzige Quelle, aus welcher vom Standpunkt des christlichen Glaubens aus die Eigenschaften Gottes gewonnen werden können, die Offenbarung angegeben wird. Auf dieser Forderung wird auch, soweit es sich um das religiöse Glaubensinteresse handelt, bestanden werden müssen. Trotzdem erscheint es doch auch von diesem Standpunkt aus zu sehr auf die Spitze getrieben, wenn S. 31 gesagt wird: „Es bleibt dabei, daß die Offenbarung Gottes in jedem Betracht das Gegenteil aller vernunft- und gewissenmäßigen Folgerichtigkeit ist.“

Aber muß es uns überhaupt nicht bedenklich erscheinen, Gott alles, was er ist, nur in seinem Verhalten für uns sein zu lassen und, wie das von Cremer geschieht, den Begriff der Eigenschaften Gottes so einzuschränken, daß sie nur der Summe der Beziehungen entsprechen sollen, welche das Verhältnis Gottes zu uns umschließt?¹⁾

Es kommt dabei, so will es scheinen, die von dem Menschen unabhängige Welt nicht zu ihrem Rechte. Zwar kann man vom christlichen Standpunkt aus in Bezug auf die Erde als Wohnstätte der gefallenen Menschheit und Schauplatz der Erlösungsthätigkeit Christi sagen: „Was unser Gott geschaffen hat, das will er auch erhalten.“²⁾ Damit würde nicht nur die Beziehung des göttlichen Waltens in der Natur auf die Erlösung festgehalten werden, sondern auch der Gegensatz gegen die rein kausale und folgerichtige Entwicklung, die vielmehr um des in der Menschheit herrschenden Gesetzes der Sünde willen zur Vernichtung führen müßte. Aber auf die gesamte übrige Welt, auf die zahllosen Sonnensysteme, welche der Sternhimmel uns kaum ahnen läßt, könnte das nicht so ohne weiteres angewendet werden, als sei die ganze Welt nur um des Menschen willen da.

Ein weiteres Bedenken könnte etwa gegen die Gleichstellung der verschiedenen Gesetze geltend gemacht werden. Darnach wäre Gott, wenn er sich als Schöpfer in seiner Wunderthätigkeit über

¹⁾ Cremer a. a. D., S. 19. ²⁾ Vgl. Cremer a. a. D., S. 78.

das Naturgesetz erhaben gezeigt hätte, ebenso über das Sittengesetz und über das logische Gesetz erhaben.

Darauf legen von ganz verschiedenem Standpunkt aus sowohl Gremer als auch Lipsius¹⁾ Gewicht, jener, um die Erhabenheit Gottes über jedes Gesetz, dieser, um seine Unterwerfung auch unter das Naturgesetz damit zu beweisen. Die Folgerichtigkeit hätte eine solche Behauptung jedenfalls für sich. Aber wer kennt denn alle Gesetze, Kräfte und Stoffe im Gebiete des natürlichen Seins, um behaupten zu können, Gott sei frei oder sei nicht frei von den natürlichen Gesetzen. Und liegt nicht diesen einander gegenüberstehenden Behauptungen doch schließlich die ausgesprochene oder stillschweigende Voraussetzung zu Grunde, daß das Wunder wider das Naturgesetz ist, und also entweder das eine oder das andere aufgegeben werden muß.²⁾ Dagegen sei es gestattet, einen Blick in das Menschenleben zu thun, um so von dem Geringeren auf das Größere zu schließen.³⁾

Wenn der moderne Kulturmensch, welcher im Besitz der Bildungselemente seiner Zeit ist, in freier geistiger Thätigkeit mit den ihm bekannten Gesetzen, Kräften und Stoffen schaltet, indem er sie mit einander in Verbindung bringt oder trennt, so bringt er dadurch Werke zu stande, die für einen auf niedrigerer Kulturstufe stehenden Zuschauer einfach als Wunder gelten. In welche Weiten eröffnet nun erst solch schwaches menschliches Können einen Ausblick, wenn wir uns das Wirken dessen vorstellen, der nicht nur alle Dinge, sondern auch die ihnen zu Grunde liegenden

¹⁾ R. A. Lipsius, Lehrbuch der evangel. protestantischen Dogmatik³, S. 254 f.

²⁾ Vgl. Arthur Bonus: Zwischen den Zeilen, Bd. II, S. 117ff. (Der Kern der Wunderfrage). Romanes, Gedanken über Religion, weist darauf hin, daß mit dem Wachsen des Gebietes der natürlichen Kausalität der Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Kausalität mehr und mehr aufgehoben werde, was früher als eine der Religion feindselige Thatsache aufgefaßt worden sei, während es umgekehrt der Religion zu gute komme. Die Vernunft ist nach ihm inkompetent, um a priori für oder wider die christlichen Wunder abzuurteilen. S. 106. 147.

³⁾ Vgl. D. Flügel, das Wunder und die Erkennbarkeit Gottes (1869), S. 31 f.; Lic. Dr. Höhne: Wunder oder keine? (Beweis des Glaubens, 1898, S. 212 ff.)

Stoffe und Geseze geschaffen hat. Man verwechselt wohl auch vielfach das natürliche Geschehen, welches ohne einen Eingriff von außen her verläuft, mit den innerhalb dieses Geschehens sich bestätigenden Kräften und Gesezen, welchen die Freiheit nicht in der Aufhebung, sondern in der Anwendung oder Gegenwirkung als die höhere Kraft entgegentritt. Wenn der Mensch mit seiner Überlegung in einer vielfach geradezu genialen Weise, die auch unsere Bewunderung erregt, z. B. die Kräfte des Feuers und Wassers sich unterthan machen und in solche Bahnen leiten kann, daß sie ihm dienen müssen, wenn er den zündenden Blitz von seinem Hause ableitet, den überflutenden Wassern seine Dämme entgegensetzt, oder einem drohenden Unheile rechtzeitig vorbeugt, einen Krankheitsprozeß durch sein Eingreifen zum Stillstand bringt, handelt er dann etwa gegen die Naturgesetze und nicht vielmehr mit denselben, und doch auch wieder gegen den Naturlauf, welcher ohne dies Eingreifen sich völlig anders vollzogen haben würde? Nun denn, soll der Schöpfer aller Dinge weniger vermögen, als sein Geschöpf, soll ihm nicht die Fähigkeit eignen, durch freies Schalten und Walten alle Stoffe, Kräfte und Geseze zur Durchführung seiner göttlichen Zwecke sich dienstbar zu machen? Nicht in der Aufhebung, sondern in der Anwendung der Naturgesetze und in der Erkenntnis, daß Gottes leitende Hand im Spiele ist, liegt das Wesen der Wunderthätigkeit Gottes und die Anerkennung derselben. Ich stimme deshalb Lemme zu, wenn er (das Wesen des Christentums, S. 216) sagt: „Jeder, der eine lebensvolle, göttliche Weltregierung glaubt, jeder, der gewiß ist, daß Gott die Welt geschaffen hat, der weiß, daß der Mensch ein Geschöpf Gottes ist, hat schon die Idee des Wunders“ und wenn er Delitsch Recht giebt in dem Worte: „Nicht allein das Christentum, auch die Welt selber ruht auf der Basis des Wunders.“

Es dürfte doch auch, selbst wenn man den Fortschritt der Naturerkenntnis in's Unbegrenzte gesteigert dächte, auf alle Zeiten der Nachweis unmöglich sein, daß irgend ein Ereignis wunderbarer Art nicht vermittelt der im Naturzusammenhang wirkenden Geseze geschehen sei.¹⁾ Aus dem kausalen Naturzusammenhange allein brauchte ein

¹⁾ Vgl. dazu den Abschnitt über die Wunder bei Harnaß, Wesen des Christentums, S. 16 ff.

solches Ereignis deshalb noch nicht erklärt zu werden. Vieles aber, was einst unmöglich oder unerklärlich schien, ist es jetzt nicht mehr. Umgekehrt wird manches, wovor wir heute wie vor einem unerklärlichen Rätsel und Wunder stehen, nach einem Menschenalter vielleicht keine Schwierigkeiten mehr bieten.

Aber diese Aussicht ist weit davon entfernt, einer rein natürlichen Welterklärung das Wort zu reden und gewissermaßen Gott und das Wunder überflüssig zu machen. Vielmehr wird dadurch unser Staunen und unsere Anbetung vor der Allmacht und Allweisheit Gottes nur noch mehr erhöht, und unser Vertrauen auf die Führung eines solchen Gottes erst recht fest werden.¹⁾ Das sogenannte Naturgesetz, welches Gott für das geschaffene Sein gegeben hat, stellt nur die Form dar, in welcher sich das tägliche Wirken des allmächtigen Gottes bewegt. Es ist deshalb geradezu ein fortwährender Beweis für seine welterschaffende und welterhaltende Allmacht und Weisheit. Wollten wir darin aber eine Beschränkung Gottes finden und etwa dem Naturgesetz auch noch das Sittengesetz sekundieren lassen, dann hätten wir in der That einen ohnmächtigen Gott, welcher hilflos zwischen seinen beiden Armen, dem Natur- und Sittengesetz, hängen würde.²⁾

Die Frage, ob etwas gut sei, weil Gott es geboten habe, oder ob Gott etwas geboten habe, weil es gut sei, ist schließlich doch auch nur eine Verierfrage. Die sittlichen Ideen erkennen wir eben zugleich als göttliche Gebote, und umgekehrt werden wir in den göttlichen Geboten nur in soweit Gebote des vollkommen guten Gottes sehen, als wir in ihnen zugleich auch die ewigen sittlichen Ideen erkennen, welchen unser Gewissen zustimmt. Dies ist z. B. nicht bei allen Verordnungen der Fall, die im A. T. als göttliche auftreten, so nicht bei dem grausamen Bannen alles Lebendigen. Wir werden vielmehr solche Bestimmungen unbedenklich auf Rechnung der sittlichen Unvollkommenheit der alttestamentlichen Vorstufe setzen.

So selbstverständlich es daher einerseits erscheint, mit Cremer anzuerkennen, daß die Begriffe „Gesetz“ und „Notwendigkeit“ auf

¹⁾ Vgl. Romanes, Gedanken über Religion, S. 106.

²⁾ Vgl. Arthur Bonus: „Zwischen den Gesetzen“ in: „Der Gottsucher“, Hymnen und Gesichte (1898), S. 43.

das Gebiet des geschöpflichen Seins und Lebens zu beschränken sind, so ist andererseits wieder nicht einzusehen, was für eine Bedeutung die Behauptung hat, daß Gott „über alles, was Gesetz heißt, sei es Naturgesetz, Gewissensgesetz oder „„geoffenbartes Gesetz““ erhaben sei. Dies würde einer Betrachtung entsprechen, welche Gott losgelöst von einer sittlichen Welt zu denken versuchte. Aber gerade mit Bezug auf das offenbarungsmäßige Wirken Gottes, d. i. auf seinen Eintritt in die Menschheit, welcher er sein Gesetz gegeben hat, würde das Festhalten an dieser Erhabenheit zu einem inneren Widerspruch führen. Auch würde diese Erhabenheit in einem Gegensatz stehen zu dem Wort: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist (Matth. 5, 48).“

Ein Gotteswort, welches etwas anordnete, das wider das menschliche Gewissen und das geoffenbarte Sittengesetz wäre, würde vielmehr eben darum nicht als ein Gotteswort anerkannt werden können. Eine That der Unlauterkeit und Unsitlichkeit, welche nach Art der heidnischen Göttermeythen Gott zugetraut und von ihm ausgesagt werden könnte, würde gerade der sicherste Beweis dafür sein, daß wir es noch mit einer niedrigen Stufe der Gotteserkenntnis zu thun haben.

Es würde geradezu ein unvollziehbarer Gedanke für uns sein, Gott, welcher die Idee des vollkommen Guten verkörpert, und von dem es gilt: „Kein Böses ist an ihm (5 Mose, 32, 4)“, eine Handlung zuzuschreiben, welche wider das Sittengesetz, das Gewissensgesetz und das geoffenbarte Gesetz verstieße. Er bliebe schließlich diesen Gesetzen nach unserm Gefühl doch moralisch unterworfen, denn er kann sich seines eigenen Wesens, welches moralisch gut ist, nicht entäußern.

Ebenso möchte ich aber auch die von Cremer behauptete Erhabenheit Gottes über das logische Gesetz einschränken. Denn so sehr wir die Erhabenheit Gottes über all unser menschliches Verstehen und Erkennen empfinden, so ist es für uns doch eine Unmöglichkeit, über Gott anders zu urtheilen, als in den logischen Denkformen. So lange wir uns auf dem Gebiete des bedingten Seins bewegen, fühlen wir uns auch den Formen und Gesetzen unterworfen, welchen dies Gebiet angehört. Wenden wir das auf Gottes Walten innerhalb dieses Seins an, so bedeutet das nicht

eine Beschränkung des „über alle Gesetze erhabenen“ Gesetzgebers, sondern vielmehr eine Beschränkung unser selbst, die wir als endliche Wesen uns nur in diesen Formen eine Anschauung von Gott bilden können.

Je mehr wir von der Stufe der gedankemäßigen Erkenntnis zur religiösen Betrachtung fortschreiten, je mehr wir in Augenblicken religiöser Erhebung und Andacht die endliche Welt unter uns lassen, desto mehr wird es uns auch möglich werden, Gott in seiner völligen Erhabenheit weniger zu denken, als zu empfinden und uns ihm im Glauben hinzugeben. Solch Glaube würde Gott alles zutrauen als einem, der nicht im Gegensatz gegen die von ihm selbst gegebenen Gesetze steht, sondern dieselben in freier Verwendung zur Ausführung seines Liebeswillens und zur Erreichung seiner Endzwecke benützt. Auf diese Weise wird die Unbedingtheit des christlichen Gottvertrauens gewahrt, welche Mayer¹⁾ mit Recht als das Charakteristische des christlichen Glaubens bezeichnet.

Damit haben wir bereits den Fuß in das Gebiet der religiösen Gewißheit gesetzt, müssen aber zunächst inne halten, oder vielmehr noch einmal auf den verlassenen Standpunkt zurückkehren, um vorerst zu untersuchen, welche Ursache den Widersprüchen zu Grunde liegt, die uns in der schwankenden, bald mehr starren, bald mehr beweglichen und freien Auffassung des Wesens Gottes entgegentreten. Ich bin geneigt, diese Ursache darin zu sehen, daß man Gott bald als einen abstrakten Begriff, bald wieder als eine lebendige Person auffaßt.

Welche Folgen eine solche Vermischung und der abwechselnde Gebrauch von zwei ganz verschiedenen Größen auf die Lehre von Gott und gerade auch auf die Lehre von den göttlichen Eigenschaften hat, zeigt sich namentlich bei der kirchlichen Lehre von der göttlichen Gerechtigkeit. Denn es hat immer wieder Schwierigkeit bereitet, das sühnende und stellvertretende Leiden des Erlösers, welches man lange Zeit einseitig als stellvertretendes Strafleiden auffaßte, mit der freien Gnade des Gottes, der die Liebe ist, in Verbindung zu bringen.

Wie der Erlöser selbst das Evangelium von der freien Gnade Gottes verkündete, das hat er nicht nur in dem Gleichnisse vom ver-

¹⁾ Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus, S. 26.

lorenen Sohne ausgesprochen,¹⁾ sondern er läßt es uns auch empfinden, so oft wir nach seiner Weisung im Vater unser die fünfte Bitte sprechen. Darin kommt ebenso der Ernst der Sünde und die Schuldverhaftung durch dieselbe, wie die Freiheit des persönlichen Gottes, welcher Gnade walten läßt, zum Ausdruck. Wenn nun aber diesem ursprünglichen Evangelium von der freien Gnade Gottes entgegengehalten wurde, Gott könne dem bußfertigen Sünder nicht ohne weiteres vergeben, weil ihn die Gerechtigkeit daran hindere, denn diese erfordere zunächst eine Sühne für die Sünde, so wurde damit dem persönlichen Gott der starre, tote und kalte Begriff der Gerechtigkeit Gottes gegenübergestellt. Das blieb dann aber nicht mehr eine Eigenschaft des heiligen Gottes, dem der sündige Mensch nicht nahen, gegen dessen Gebot er nicht ungestraft sündigen durfte, sondern trat ihm wie eine fremde Macht gegenüber.

Eine Parallele hierzu bietet das staatliche Leben: Während

1) Züllicher, Die Gleichnisreden Jesu II S. 363, sieht in dieser Parabel „eine erhabene Offenbarung über eine Grundfrage der Religion, nämlich die: darf der Gott der Gerechtigkeit die Sünder in Gnaden aufnehmen?“, sie enthält nach ihm: „das Evangelium κατ' ἐξοχήν“. S. 365 sagt er dann weiter: „Hätte Jesus eine Vergebung der Sünder lediglich auf das Bußgebet des Sünders hin nicht angenommen, seinen Opfertod für die *condicio sine qua non* betrachtet, so hätte er sich durch diese Parabel wie durch sonstiges ἀπεύχεται σοι ἁμαρτία z. B. 7, 48 einer schweren Irreführung seiner Zuhörer schuldig gemacht; namentlich aus Luc. 15, 11 f. mußte jeder Unbefangene schließen, daß Gott schon jetzt auf seine verlorenen Kinder warte, daß seine Freude grenzenlos sein würde, wenn sie nur kämen . . . Überhaupt bleibt für einen Vermittler zwischen Gott und dem Sünder in der Anwendung unserer Parabel kein Platz; Jesus hat nicht daran gedacht, sich für einen solchen zu halten; nicht um Christi, des Gestorbenen, willen nimmt der Gott von Luc. 15, 11 ff. den Sünder an, sondern weil er gar nicht anders kann als vergeben, weil es ein armes, liebes Kind ist, das ihm naht“ . . . „Die Religion Jesu besitzt ihr vollständigstes, einfachstes und tiefinnigstes Glaubensbekenntnis, ihre erhabenste Apologie in dieser Parabel“. — Man könnte auch an das Gleichniß vom Schalksknecht denken, (Mat. 18, 23—35), aber die Pointe liegt hier, wie Züllicher nachgewiesen hat, nicht in der Schilderung der vergehenden Barmherzigkeit Gottes. Vielmehr steht es so: „Entsprechend dem Verhalten des Königs gegenüber jenem bösen Knecht kann und wird Gott trotz seiner ewig gleichen Bereitwilligkeit zum Vergeben auch der schwersten Schuld trotz alles Bittens um Vergebung uns nicht vergeben, wenn wir den von uns Ähnliches erbittenden Schuldnern die Vergebung verjagt haben“. (Züllicher, S. 313.)

der starre Rechtsbegriff, welcher im Geseß festgelegt ist, den Übertreter mitleidslos richtet, kann der Landesherr aus freier Entschließung unter Berücksichtigung der besondern Umstände sowie der persönlichen Beschaffenheit des Schuldigen Gnade für Recht ergehen lassen. Dabei erscheint der irdische Landesherr noch freier und mit größerer Machtvollkommenheit ausgestattet, als der Herr aller Herren. Denn während jener über dem Geseße steht und sich mit seinem Gnadenpruch an das verdamnende Urteil des Geseßes nicht zu kehren braucht, kann dieser nichts gegen die Gerechtigkeit, so lange derselben nicht durch den stellvertretenden Tod Christi genug gethan ist.

In dieser Beschränkung Gottes durch den starren Begriff der Gerechtigkeit wird auch dadurch nichts geändert, daß dagegen geltend gemacht wird, es sei ja Gott selbst, welcher sich in seinem eingeborenen Sohne freiwillig der Gerechtigkeit unterworfen und dem Geseße Genüge gethan habe. Der Begriff der Gerechtigkeit bleibe da immer der höhere, ähnlich wie bei der griechischen Götterlehre der Begriff der Notwendigkeit oder des Schicksals.

Schlägt man dagegen den umgekehrten Weg ein, indem man Gott rein als Person auffaßt, so würde die menschliche Analogie zu dem geraden Gegenteil der Kirchenlehre führen. Denn das, was bei jener als eine Verbindung von Gerechtigkeit und Gnade auftritt, würde in dieser Analogie als eine Verbindung von Ungerechtigkeit und Grausamkeit erscheinen. Einem Tyrannen gegenüber, welcher zur Sicherung seiner Stellung bisweilen zur Grausamkeit getrieben wird, kann der Dichter seinen Helden wohl sagen lassen mit dem Hinweis auf den gestellten Bürgen: „Ihn magst du, entrinn ich, erwürgen.“ Dem gerechten und gütigen Landesherrn gegenüber würde dagegen die Zumutung, einen Unschuldigen für den Schuldigen richten zu lassen, eine ebenso ungerechte, wie grausame Zumutung sein.

Kurz, ist man gezwungen, den Begriff der Gerechtigkeit so zu pressen, daß ein stellvertretendes Strafleiden als *condicio sine qua non* erscheint, so erscheint die Persönlichkeit Gottes dadurch gefährdet. Denn der Gott, welcher ohne Strafe nicht vergeben könnte, wäre jedenfalls nicht über das Geseß erhaben. In diesem Sinne aber muß allerdings die Erhabenheit Gottes festgehalten werden,

sodaß in Bezug auf ihn gesagt werden kann: „Die Barmherzigkeit rühmt sich wider das Gericht (Jacob. 2, 13)“ und: „Wo die Sünde mächtig geworden ist, da ist doch die Gnade viel mächtiger geworden. (Röm. 5, 20)“. Daher denn auch der vielfache Widerspruch gegen die starre Theorie vom stellvertretenden Strafleiden bis auf Olafen und Cremer.

Ersterer (die christl. Heilsgewißheit, S. 34 ff.) meint, die evangelische Heilslehre, welche die Rechtfertigung des Sünders als ein göttliches Urteil darstelle, sei der Sache nach richtig, in der Begründung aber zu sehr nach der juristischen Seite hin gewendet. Es werde nicht beachtet, daß der Gott, der Mat. 5, 44—48 durch seinen Sohn als das Zeichen seiner vollkommenen Jünger angiebt, den Feinden zu vergeben, nicht so mit den Sündern, seinen Feinden, verhandeln könne, daß er ihnen gegenüber eine äußere Rechtsordnung geltend mache, sondern daß auch er nach jener höheren sittlichen Ordnung ihnen begegnen wolle, die er durch Jesus als im Reiche Gottes herrschend aufgerichtet habe. Aus der unbegreiflichen göttlichen Gnade habe man so einen menschlich-vernünftigen und erklärbaren Rechtshandel gemacht.

Letzterer (die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes, S. 49) gesteht zu, daß der Vorwurf, der von Ritschl gegen die hergebrachte Fassung des Begriffes der Gerechtigkeit als einer *iustitia distributiva*, die nach dem abstrakten Gesetz des *tale quale* verfare, erhoben wurde, daß sie nämlich nicht der Offenbarung, sondern der Antike entstamme, teilweise berechtigt sei, namentlich was die Gerechtigkeit als Strafgerechtigkeit gefaßt betreffe. Er selbst hat in seinem umfangreichen Werk „über die paulinische Rechtfertigungslehre S. 426—440 von dem „Zusammenhang der Rechtfertigung mit dem Tode und der Auferstehung Christi“ gehandelt und dabei scheinbar ganz und gar von einer Anwendung der Strafgerechtigkeit im gewöhnlichen Sinne auf den Tod Christi abgesehen. Dadurch, daß Christus innerhalb Israels als Israelit geboren sei, sei er auch unter das Gesetz und unter den Fluch des Gesetzes gekommen. Das sei zur Begnadigung der Welt geschehen. Dadurch, daß er freiwillig alles leidet, was die Menschen in ihrer Gottesfeindschaft ihm anthun, und Gott das zuläßt, werde nämlich sein Leiden und Sterben zur Opferfühne und zur Ausübung der

Vergebungsgnade an der Welt. Denn die Sünde, welche die Welt an ihm begeht, sei zugleich das Mittel, die Sünde zu vergeben. Dies aber geschähe nur denen zu gute, die an ihn als den Messias glauben. Diese Auffassung hängt bei Gremer mit seiner Bestimmung des Begriffes der Gerechtigkeit zusammen.

Nach dieser zeigt sich Gott in seiner Gerechtigkeit dadurch, daß er seinem aus freier Gnade erwählten Volke zu seinem Recht, d. i. zu seinem Heil verhilft. Hier scheint der Begriff der göttlichen Gerechtigkeit nicht mehr eine Schranke für die göttliche Macht, Freiheit und Liebe zu bilden, sondern dem persönlich freien Gott untergeordnet zu werden. Das wird dann allerdings wieder eingeschränkt, wenn es (die paulin. Rechtfertigungslehre S. 432) heißt: „Gottes Gefinnung bedarf nicht der Wandlung. Dagegen bedarf es einer Opferstühne zu dem Zwecke, damit Gott nicht genötigt werde, ein anderes Verhalten einzuschlagen. Die Stühne ist göttliche Institution und Gabe; durch Annahme der Stühne entgeht Israel oder der Israelit der Offenbarung des Zornes Gottes und bleibt im Bunde der Gnade.“

Wir müssen jedenfalls festhalten, daß Sünde und Schuldverhaftung in ihrer Bedeutung nicht abgeschwächt werden. Denn über dem Menschen steht allerdings der Begriff der Gerechtigkeit als das ihn verurteilende Gesetz. Sein Gewissen spricht ihn um der Sünde willen schuldig und erfüllt ihn mit dem Bewußtsein, daß er einer Stühne bedarf. Diese erblickt er in der Thatsache des Todes Christi, welcher ihm beides, den Fluch der Sünde und die in freiwilliger Hingabe sich bezeugende Liebe seines Heilandes in ebenso erschütternder wie überwältigender Weise vor Augen führt.¹⁾ Scharf ausgedrückt, könnte man deshalb wohl sagen: Zwar nicht um Gottes willen, der über das Strafgesetz erhaben ist, wohl aber um des Menschen willen, der diesem Gesetz unterliegt, war der Opfertod Jesu notwendig. Freilich, was heißt notwendig? Wir können diesen Ausdruck immer nur mit großer Zurückhaltung gebrauchen, und dürfen uns nicht anmaßen, Gott etwas vorschreiben zu wollen. Vielmehr haben wir allen Grund, für das, was wir thatsfächlich in der Erlösungsgeschichte besitzen, dankbar zu sein.

¹⁾ Vgl. zur Bedeutung der sühnenden Opfer und der freiwilligen Liebeshingabe Christi auch H. Schulz, Alttestamentl. Theologie (1869) I. S. 245.

Mag dabei ein unaufgehelltes Mysterium, ein unerklärter Rest zurückbleiben, mögen wir noch lange oder für immer nach einer Formel suchen, die allen Schriftstellen gerecht wird und allen Christen annehmbar erscheint, was schadet's? Der religiöse Glaube ist an solch logisches Erfassen und Erklären der Heilthatfachen nicht gebunden und weiß seine Heilsgewißheit trotzdem fest und sicher begründet. —

Soviel über die formelle Seite, über die Grenzen der kurz zu sagen rationellen Gewißheit der Form nach.

Unsere Erörterung in diesem Abschnitt ist indessen damit noch nicht am Ende. Es handelt sich vielmehr nun noch um die Bestimmung, bis zu welcher Grenze wir dem Inhalt nach mit unserm rationellen Denken fortschreiten können, beziehungsweise, welche Grenzen uns für unsere begriffliche Erkenntnis in der christlichen Gewißheit gesteckt sind.

Diese Frage bietet nicht geringere, eher noch größere Schwierigkeiten, als die erstere. Sie ist auch nicht durch die erste schon mit entschieden. Denn was die Form betrifft, so müssen die Gesetze des Denkens und des Seins, wie wir sehen, von uns, die wir diesen Gesetzen selbst unterworfen sind, ausnahmslos auf jeden Stoff angewendet werden, auf welchen sich unser rationelles Denken erstreckt, es mag sich um die niedrigsten oder höchsten Gegenstände dabei handeln, vorausgesetzt, daß es sich nicht um ein Geschehen dabei handelt, welches der irdischen Sphäre und ihren Gesetzen entrückt ist.

Aber es fragt sich nun, ob wir nicht mit Rücksicht auf den veränderten Inhalt unserm Denken schon vorher Schranken setzen müssen, ehe wir überhaupt bis zu den höchsten Dingen emporsteigen. Daß die diesseitigen Gegenstände so sind, wie sie sich uns bei Anwendung der richtigen Methode darstellen, müssen wir annehmen, wenn wir nicht auf jedes Wissen von vornherein verzichten wollen. Dagegen könnte wohl gegen die rationelle Gewißheit in den jenseitigen Dingen der Einwand erhoben werden, daß wir es hier mit Gegenständen zu thun haben, welche menschlichem Begreifen überhaupt entrückt sind.

Nehmen wir gleich des Beispiels wegen, und weil es sich ja auch an erster Stelle um diesen Begriff für uns handelt, den

Gottesbegriff selbst. Wer steht uns denn dafür, daß wir im Stande sind, den über allen Vergleich erhabenen Gott in menschlicher Betrachtungsweise zu erreichen und mit den Mitteln menschlicher Darstellung seinem Wesen nach richtig zu beschreiben?

Der denkende Mensch wird freilich immer wieder der Versuchung unterliegen, Gott auch theoretisch zu begreifen, nicht nur um des theoretischen, sondern auch um des praktischen Interesses willen, welches die Gottesidee für ihn hat, aber er wird auch immer wieder das Unzulängliche seiner Bemühungen erkennen. So schreibt z. B. Herbart in einem Anhang zu seiner Metaphysik (Zur Religionslehre): „Die grübelnde Neugier, welche sich des höchsten Gegenstandes theoretisch bemächtigen will, anstatt ihn nach praktischen Ideen zu bestimmen, ist dem Verfasser von jeher so fremd gewesen, daß in demselben Augenblick, wo er seine eigene Metaphysik versuchsweise einem solchen Mißbrauche unterwirft, sie sich ihm unwillkürlich entfremdet.“ Und in einem Brief an Sendewerk (Sendewerk, Herbart und die Bibel) erklärt er: „Meine Psychologie erlaubt nicht, an eine eigene Erkenntnis Gottes aus reiner Vernunft zu glauben, sondern von außen her muß das theoretische Element des Glaubens, welches die bloße Idee von Gott übersteigt, gegeben werden. Daß es in christlicher Offenbarung gegeben sei, kann ich mir gefallen lassen . . . Daß es aber durch Zweckmäßigkeit der Natur gegeben werde, dies behaupte ich aufs bestimmteste.“¹⁾

Unser ganzes Denken und Reden von Gott bewegt sich anerkanntermaßen²⁾ in den Formen menschlicher Analogie. Nicht einmal das rein geistige Wesen Gottes können wir uns, wenn wir es überhaupt zu denken versuchen, anders als in der menschlichen Anschauungsform des Raumes vorstellen.

Ferner erscheint es ganz selbstverständlich, daß wir auf Gott den Begriff der Persönlichkeit anwenden, da wir Gott sonst als ein minderwertigeres Wesen hinstellen würden, als den Menschen. Als einem geistpersönlichen Wesen müssen wir ihm weiter auch die geistigen Thätigkeiten der Seele zusprechen: Wir staunen über

¹⁾ Vgl. meine Dissertation: die Stellung der Religionsphilosophie in Herbart's System. ²⁾ Vgl. Röstlin, der Glaube u. f. w. SS. 97 und 120. R. A. Vipfius, Lehrbuch der evangel.-protestantisch. Dogmatik.³ SS. 185; 189; 208; 223.

die Tiefe seiner Weisheit und Erkenntnis. Wir fürchten uns vor seinem Zorn und trösten uns seiner Liebe. Wir sind überzeugt, daß er Wohlgefallen und Mißfallen empfindet, und sprechen von seinem Willen. Auch die Bezeichnungen familiärer Verhältnisse wenden wir auf ihn an. Wir nennen Gott unseren Vater und uns seine Kinder; in besonderem Sinne aber bezeichnen wir ihn als den Vater Jesu Christi.

Die Anwendung menschlicher Zustände und Verhältnisse auf das rein geistige Wesen Gottes geht dann allerdings auch nicht ohne Widersprüche ab, und nicht ohne daß wir dadurch in einen inneren Zwiespalt hineingezogen werden. Dies ist namentlich der Fall, wenn wir uns Gott als ein nach menschlicher Weise fühlendes Wesen denken und damit z. B. das Leiden zusammenhalten, welches in der Menschheit auch die Unschuldigen und Unmündigen trifft und massenhaft mit fortrafft.

Da liegt die Frage nahe, ob wir bei unseren Aussprüchen über Gott, welche der Analogie der menschlichen Persönlichkeit entnommen sind, nicht den Vorbehalt machen müssen, daß alles nur gleichnißweise zu verstehen ist. Aber wenn nicht Gottes Wesen unserem Wesen irgendwie verwandt wäre, würde ein innerer Verkehr mit ihm gar nicht möglich erscheinen. Weil wir „seines Geschlechts (Apostelg. 17, 28)“ sind, darum dürfen wir hinsichtlich des Inhaltes unserer Aussagen über Gott der Gewißheit leben, daß wir uns damit wenigstens auf dem Wege zur Wahrheit befinden, wenn wir Gott nach menschlicher Analogie auffassen. Ebenso dürfen wir uns aber auch nicht darüber wundern, daß der Versuch, Gottes Wesen in die Formen logischen Denkens zu bannen, darum häufig zum Mißerfolg führt, weil der unendliche Gott für den denkenden Verstand doch auch wieder eine unmeßbare Größe darstellt.¹⁾

Wir werden darum nicht über den Standpunkt jenes Apostels hinauskommen, welcher dem Bewußtsein seiner Beschränkung den ebenso bescheidenen wie hoffnungsfrohen Ausdruck gegeben hat: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunklen Wort,

¹⁾ Man vergleiche hierzu die Untersuchung von Reischle über die Frage: „Erkennen wir die Tiefen Gottes?“ in *Zeitschr. f. Theologie und Kirche*, 1891, S. 287—366.

dann aber von Angesicht zu Angesicht. Jetzt erkenne ich es stückweise, dann aber werde ich es erkennen, gleichwie ich erkannt bin (1 Kor. 13, 12)". —

3. Die christliche Gewißheit in ihrer Begrenzung hinsichtlich des sittlich-religiösen Stoffes.

Während es bei der Grenzbestimmung der Gewißheit hinsichtlich der beiden anderen Gewißheitsstoffe hauptsächlich darauf ankam, die Schranken nicht zu überschreiten, welche dem menschlichen Wissen nach oben hin gesetzt sind, haben wir uns hier mehr davor zu hüten, daß wir die Grenzen nach unten hin nicht zu weit ausdehnen. Das aber ist so zu verstehen, daß darunter die Abgrenzung gegen die geschichtliche und rationelle Gewißheit gemeint ist. Denn nach oben hin können wir in kein fremdes Gebiet mehr hinübergreifen. Es giebt jedenfalls keine Gewißheit, welche über die sittlich-religiöse hinaus den höchsten Objekten der christlichen Gewißheit näher führt, als sie. Keine noch so sicher bezeugte Thatsache, keine noch so scharfsinnige Erörterung und Schlußfolgerung giebt eine befriedigende Antwort auf die Frage: „Wann werde ich dahin kommen, daß ich Gottes Angesicht schaue (Ps. 42, 3)?“ Dagegen erhalten wir auf dem Gebiete der sittlich-religiösen Erfahrung, das jeder betreten kann, die uns sofort überzeugende Antwort: „Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen (Mat. 5, 8)“.¹⁾

Hier wird der, welcher sich nach Erkenntnis sehnt, Gottes und seines heiligen Liebeswesens in Christo zweifellos gewiß, und es kommt zu jenem Ruhen in Gott, auf welches das bekannte Wort Augustins zu Anfang seiner „Bekenntnisse“ hinweist: „Du hast uns zu dir hingeschaffen, und unser Herz ist unruhig, bis es ruhet in dir“.²⁾ Dabei ist nicht etwa an einen Vorgang zu denken, wie ihn die Thätigkeit der Phantasie darstellt, die in

¹⁾ Gerade diese Seligpreisung hebt sich aus den andern besonders heraus. „Nur bei ihr“, meint Joh. Weiß (Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes², S. 127) „könnte man wegen der Beziehung auf Ps. 24, 3 f. daran denken, daß die Herzensreinen deswegen selig gepriesen werden, weil sie in dieser ihrer Eigenschaft dem Reiche Gottes wesensverwandt sind und darum das spezifische Heilsgut wirklich zu empfangen und zu genießen im stande sind.“

²⁾ . . . fecisti nos ad te, et inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te (Augustini confessiones I, 1).

kühner Weise den festen Grund der Wirklichkeit verläßt und ihre lustigen Bauten in den schrankenlosen Raum hineinstellt. Der Christ, welcher seines Glaubens gewiß ist, fühlt sich im Gegenteil auf durchaus festem Boden und weiß, daß sein inneres Erleben und Erfahren nicht auf der Einbildungskraft beruht. Zwar knüpft die letztere auch an dies Gebiet an, aber nicht anders, als an die anderen Gebiete des menschlichen Lebens und ihrer Gewißheitssphären, mit deren Rohstoff sozusagen sie ihre phantastischen Gebilde formt. Die sittlich-religiöse Erfahrung besteht vielmehr in der Berührung mit der Welt der höchsten Kräfte und Güter, für die der Mensch, das sagt ihm ein unmittelbares Empfinden, von vornherein angelegt ist, so daß er damit nicht über die ihm gesetzten Schranken hinausgeht, ja sie besteht in der Berührung mit Gott selbst.

Man mag das immerhin als Mystik bezeichnen, von welcher viele heute nichts mehr wissen wollen. Derselben wird bekanntlich von der Nitsch'schen Schule jedes Recht abgesprochen. Ohne jegliche Mystik wird man aber in der Religion schwerlich auskommen können, zumal wenn man an dem Gebetsverkehr mit Gott und dem lebendigen Christus festhält und das Zeugnis des hl. Geistes anerkennt, welcher als der Geist der Wahrheit uns immer tiefer in die ganze Wahrheit führt (Joh. 16, 13) und unserm Geiste Zeugnis giebt, daß wir Gottes Kinder sind (Röm. 8, 16). Die unleugbar vorhandene Prophetie und richtig verstandene Inspiration lassen ja auch die Voraussetzung einer unmittelbaren Berührung zwischen Gott und der einzelnen Menschenseele als möglich erscheinen. Auf die Frage aber, wie man sich das denken soll, antworte ich getrost: das weiß ich nicht, weil das eben über das menschliche Denken und Begreifen hinausgeht. Denn so sehr wir von dem „daß“ überzeugt sein können, so rätselhaft und verschlossen kann uns doch das „wie“ bleiben. Abgesehen eben von jener unmittelbaren Berührung der Seele mit Gott, deren Möglichkeit schon aus der Allgegenwart Gottes folgt, stehen Gott jedenfalls auch sonst noch ungezählte Wege zur Verfügung, um an die Menschenseele heranzukommen und durch diese Vermittelung seinen Geist wirken zu lassen.

Ist so im Gebiet der sittlich-religiösen Erfahrung die christ-

liche Gewißheit zu den höchsten Objekten, welche es überhaupt für sie giebt, vorgeschritten, so ist ihr damit auch ihre Schranke gesetzt.

Was wir auf dem Gebiete und innerhalb der Schranken der sittlich-religiösen Gewißheit von Gott erkennen, ist freilich scheinbar nur sehr wenig. Denn es dürfte sich auf die Erfahrung seiner Allmacht, der wir im Gefühl unserer eigenen Schwäche inne werden, seiner sittlichen Erhabenheit, vor der wir uns in unserer sittlichen Unzulänglichkeit und in unserm Sündenelend beugen, und seiner erbarmenden Liebe, welche uns immer neue Beweise seiner lebendigen Thätigkeit erfahren läßt, beschränken. So wenig das zu sein scheint, so viel ist es doch. Denn wenn alles andere auch zweifelhaft wäre oder in's Wanken geriete, hier hätten wir doch eine Burg, in die wir uns zurückziehen könnten.

Daß Gott in Christo war, und daß wir ihn in Christo erkennen, wie das Selbstzeugnis Jesu bei Joh. 10, 30 und 14, 9 f. es ausspricht, und das Apostelwort 2 Kor. 5, 19 es bezeugt, wird immer der vornehmste Gegenstand und das höchste Ziel der christlichen Gewißheit bilden. Wie Gott in Christo war, wird ewig ein göttliches Geheimnis bleiben. Aber wenn die christliche Gewißheit uns so weit gebracht hat, daß wir uns auf die Heilsoffenbarung Gottes in Jesu Christo lebend und sterbend verlassen und gründen können, dann hat sie uns so weit gebracht, wie sie uns überhaupt bringen konnte. Mehr verlangen wir von ihr nicht, und können wir nicht verlangen, denn dann erfüllt sich an uns das Wort: „Wer an mich glaubet, der hat das ewige Leben (Joh. 6, 47)“.

Sobald wir aber über die Grenzen des für uns Erfahrungsmäßigen hinausgehen, indem wir etwa einen Standpunkt einnehmen, von dem aus wir Aussagen über Gottes Wesen und Thun an sich und unabhängig von der persönlichen Einwirkung auf uns machen, kommen wir in Gefahr, unsere Befugnis zu überschreiten und über etwas zu urteilen, was entweder außerhalb aller Erkenntnis liegt oder anderen Gesetzen des Erkennens unterworfen ist.¹⁾

¹⁾ Nach Reischle („Erkennen wir die Tiefen Gottes?“ in Ztschr. für Theologie und Kirche, 1891, S. 287. 366) liegt das überweltliche Wesen Gottes jenseits der Grenze unserer Erkenntnis, ragt aber durch die Offenbarung in Christo und in unserem eigenen Leben in unser Erfahrungsgebiet

Anlaß dazu, die gesteckten Grenzen nach der einen oder andern Seite hin zu überschreiten, giebt schon das Bedürfnis, die geistlichen Erfahrungen andern mitzuteilen, um auch ihnen zur Berührung mit den geistlichen Objekten zu verhelfen.

Noch mehr und allgemeiner liegt es im menschlichen Bedürfnis, das innerlich Erfahrene begrifflich zu denken und in das Gewand der menschlichen Sprache zu kleiden, auch, wenn möglich, in den Zusammenhang des übrigen Wissens und Geschehens einzureihen. Bleibt auch ein Rest übrig, welcher sich diesen Versuchen entzieht, und bei welchem es den Betreffenden dann ergeht, wie dem Apostel Paulus, der unaussprechliche Worte hörte, die kein Mensch sagen kann (2 Kor. 12, 4), so ist doch hinsichtlich eines beträchtlichen Teiles der geistlichen Erfahrungen der Versuch der Mitteilung und begrifflichen Fixierung mit Erfolg gemacht worden. Sonst wäre auch ein religiöses Gemeinschaftsleben und eine Kirchenbildung nicht möglich.

So nötig und wünschenswert nun aber auch die Sonderung der verschiedenen Stoffe der christlichen Gewißheit und das Innehalten der gesetzten Schranken bei den Aussagen über die einzelnen Objekte der Gewißheit ist, so groß ist doch in jedem Einzelfalle die Schwierigkeit, dieser Forderung nachzukommen. Ja es tritt uns die thatsächliche Beeinflussung der einen Art der Gewißheit durch die andere häufig genug entgegen.

hinein. Eine wirkliche Erkenntnis, die mit Rücksicht auf die sittliche Beschaffenheit und den Glaubensstand immer nur eine allmählich fortschreitende sei, werde uns nur auf Grund von 1 Kor. 2, 12 in der Erkenntnis dessen zu Teil, „τὰ ὑπὸ τοῦ θεοῦ χαρισθέντα ἡμῖν = was uns von Gott zu Lieb gethan ist und wird“. Damit ist das Gebiet der spezifisch christlichen Offenbarung und Erfahrung betreten, auf welches ja allerdings alles hinweist, und auf dem alles das erst seine Ordnung und Bestätigung findet, was uns innerhalb der allgemeinen sittlich-religiösen Erfahrung Gottes und seines Waltens gewiß gemacht hat. Hier ist denn auch der „unlösbbare Zusammenhang zwischen Pistis und Gnosis“ zu suchen, auf welchen Frank (S. d. chr. G² I, S. 25) weist, und mit welchem nach ihm ein sachlich und sittlich notwendiger Fortschritt des Glaubens zur Erkenntnis verbunden ist. Zu vergl. ist hier auch H. Gremer: „Die christliche Lehre von den Eigenschaften Gottes“ wo es S. 17 heißt: „Das Wesen Gottes ist das, was ihn zu Gott, zu dem macht, der er für uns ist, zum Herrn aller Dinge, zur Quelle des Lebens, zu unserem einzigen und ewigen Halt. In diesem Sinne, und nur in diesem Sinne giebt es für uns eine Erkenntnis des Wesens Gottes“.

So würden wir z. B. finden, daß die sittlich = religiöse Gewißheit, welche sich an die Verehrung eines Fetisches geknüpft hat, zusammenfällt, wenn der Fetisch zerschlagen, und dadurch der augenfällige Beweis seiner Nichtigkeit geführt wird. Der abergläubische Fetischdiener wird zwar im ersten Augenblick über den Frevel, welcher seinem Gott angethan ist, entsetzt sein und den sofortigen Eintritt der Rache desselben erwarten. Sobald er aber merkt, daß diese Rache ausbleibt, und der Fetisch sich als ohnmächtig erweist, wird er sich von ihm abwenden. Ebenso wird die religiöse Gewißheit, welche der Sternanbeter besitzt, hinsäglich werden, wenn letzterer vermöge der Sternkunde die Erkenntnis gewonnen hat, daß die Gestirne auch nur Teile der sichtbaren Welt sind, ähnlich der Erde, auf welcher er lebt, und die er bebaut.

Überhaupt wird sich nicht leugnen lassen, daß die Belehrung über die Nichtigkeit der Götzen eine wesentliche Waffe gegen die polytheistische Gottesverehrung bildet. Aber diese Waffe wird sich doch im allgemeinen nur da als eine scharfe erweisen, wo die vermeintlichen Götter bereits thatsächlich aufgehört haben, eine Herrschaft über ihre Verehrer auszuüben, und letztere nicht mehr eine sittlich-religiöse Förderung von ihnen erfahren. Wo dagegen eine solche Förderung noch vorliegt, da zieht sich die Gewißheit auch auf diese Erfahrung zurück und verteidigt ihre Stellung gegen die Angriffe aller augenscheinlichen und scharfsinnigen Gegenbeweise mit einem kühnen, glaubensfreudigen „dennoch“. Das wird auch bei denen der Fall sein, die vorwiegend Verstandesmenschen sind, wenngleich dieselben mehr als andere durch kritische Erwägungen in ihrer religiösen Gewißheit erschüttert zu werden pflegen.

Ebenso begegnen wir aber auch oft genug der umgekehrten Erscheinung, insofern die hinter der religiösen Erfahrung verschanzte Glaubensgewißheit für die mehr oder weniger offenkundigen und gesicherten Ergebnisse auf den Gebieten der geschichtlichen und rationalen Gewißheit unempfindlich und unzugänglich ist. Dies wird hauptsächlich da sich zeigen, wo der geschichtliche Sinn fehlt, und wo die verstandesmäßige Thätigkeit gegen das Gefühlsleben zurücktritt. Solchen Naturen wird es schwer fallen, Wesen und Form immer gehörig aus einander zu halten, zumal wenn es sich in Zeiten leidenschaftlicher Erregung um wirkliche oder vermeintliche Lebensfragen handelt.

In beiden Fällen liegt die Überschreitung und Verrückung der verschiedenen Gewißheitsgrenzen an einer vorhandenen Einseitigkeit und Schwäche des Subjekts, wobei bald die eine, bald die andere Seite des Subjekts mehr entwickelt erscheint.

Es würde aber auch ohne eine solche Einseitigkeit schwerlich in allen Fällen zu einer völligen Sonderung der einzelnen Gewißheitsgebiete und =Stoffe kommen. Denn es treten einerseits verschiedene Elemente in dem einheitlichen Subjekt zu einem Ganzen zusammen, andererseits sind auch die Gegenstände der christlichen Gewißheit vielfach so geartet, daß sie in die verschiedenen Gewißheitsgebiete hineinragen, insofern sie verschiedene Stoffe in sich vereinigen.

Es sei hier an das erinnert, was bei der geschichtlichen Gewißheit über die Auferstehung Jesu gesagt worden ist. Gerade hierbei tritt es auffällig zu Tage, wie in demselben scheinbar einheitlichen Stoff ganz verschiedene Stoffelemente mit einander verbunden sein können. Im vorliegenden Falle dürfen wir unterscheiden die geschichtlichen Elemente, bei welchen es auf die einzelnen Berichte über die Thatsächlichkeit und Beschaffenheit der Erscheinungen ankommt, die rationellen, bei welchen Erwägungen maßgebend sind, wie die, daß das göttliche Leben nicht sterben, daß der Heilige Gottes nicht die Verwesung sehen kann, und die sittlich-religiösen, insofern die Gläubigen in ihrem Leben die Erfahrung machen, daß der Herr lebt und in ihnen neues Leben wirkt. Nur bei solcher Sachlage konnte es auch zur Unterscheidung von Osters-thatsache und Osterglauben kommen.

Der Theologie erwächst aus solcher Sachlage die Aufgabe, die Gegenstände der christlichen Gewißheit einer immer erneuerten Prüfung zu unterziehen. Dieselbe muß sich auf alle Seiten jener Gegenstände erstrecken, um die vorhandenen Widersprüche entweder zu lösen oder anzuerkennen und ihre Lösung bescheiden dem Standpunkt einer gereiften Erkenntnis zu überlassen.

V.

Der Begriff des Absoluten in der christlichen Gewißheit.

Wir finden den Begriff des Absoluten im philosophischen und theologischen Sprachgebrauch vor. Mit dieser Thatsache müssen wir zunächst rechnen, um zu untersuchen, welche Bedeutung jenem Begriffe zukommt, und welch Recht er überhaupt hat. Dabei muß uns allerdings von vornherein der Umstand stutzig machen, daß der Begriff des Absoluten ebenso bestimmt dem der Persönlichkeit gegenübergestellt, wie mit demselben verbunden wird.

Die Wurzel des Begriffes ist bereits in dem Platonischen „Überseienden“ dem „ὑπερῶς ὂν“ gegeben.

Obgleich ein Seiendes, welches ein Überseiendes ist, einen unvollziehbaren Gedanken darstellt, ist dieser Begriff doch in der idealistischen Philosophie zu dem Schlagwort geworden, welches man, wie es scheint, nicht mehr entbehren kann, wenn man das göttliche Wesen bestimmen will, ohne es zu verendlichen.

Ein nicht absoluter Gott ist nach Lipsius¹⁾ geradezu ein heidnischer Götze. Obgleich es sich dabei nur um ein theoretisches Erkennen handle, und eine wissenschaftliche Erkenntnis des Absoluten, weil jenseits der Erfahrungswelt liegend, unmöglich sei, so sei es doch eine unbedingte Notwendigkeit unsers Denkens, den Gott des christlichen Glaubens als absolut zu denken. Das aber soll nur bedeuten, daß Gott über die räumlich-zeitliche Welt erhaben gedacht werden muß.²⁾ Mit dem Begriff des Absoluten ist uns also nach Lipsius nur ein Grenzbegriff gegeben.³⁾

Darin, daß Lipsius nur einen negativen Begriff des Absoluten aufstellt und doch damit die Vorstellung von Gottes Persönlichkeit verbindet, sieht Pfleiderer die Ursache, daß seine Gotteslehre nicht über ungelöste Widersprüche hinauskomme.⁴⁾ Er selbst faßt die

¹⁾ Lehrb. d. ev.-prot. Dogmatik³, S. 200. Im Zusammenhang damit wird die Antipathie gegen den Begriff des Absoluten als widersinnig erklärt (S. 198).

²⁾ Lipsius, a. a. D. S. 223. ³⁾ Lipsius, a. a. D. S. 199.

⁴⁾ D. Pfleiderer, Religionsphilosophie auf geschichtl. Grundlage (1878), S. 409, Anm.

Absolutheit Gottes als den absoluten Grund der Welt, als die Urkraft, welche die Vielheit aus sich hervorgehen läßt, und womit er die Geistigkeit zu einem widerspruchsfreien Begriff verknüpfen zu können meint.¹⁾

Rauwenhoff²⁾ lehnt nicht nur den „Versuch, der Glaubensvorstellung eine Stütze durch das reine Denken zu geben“, welcher auf eine vollständige Enttäuschung hinauskomme, sondern auch die Verwertung des Begriffs des Absoluten überhaupt ab. „Der religiöse Glaube“, sagt er (S. 403), „hat wohl zur Voraussetzung: es ist ein Gott, aber er spricht sich erst völlig aus in dem: Gott ist etwas für mich“. Das könne bei jener Spekulation nicht zu seinem Rechte kommen, und darum könne dieselbe „auch nicht dazu dienen, die Glaubensvorstellung in dem Sinne zu stützen, daß sie dem Gläubigen Gewißheit von der Realität des von ihm vorausgesetzten Objekts seiner Verehrung gäbe“.

Dagegen ist Rauwenhoff (S. 476) der Überzeugung, daß wir es nicht vermeiden können und ein Recht dazu haben, die Analogie des Menschlichen auf Gott anzuwenden.

Das führt zum Begriff des Persönlichen in Gott. Während sich nämlich die Gewißheit, die wir durch abstrahierendes Denken von Gott gewinnen, darauf bezieht, daß wir Gott, wenn wir ihn überhaupt denken, nur als von endlicher Beschränkung frei denken können, zwingt uns das Selbstbewußtsein um unsere eigene Persönlichkeit als eines höheren Seins gegenüber der Natur, wie Lipsius meint, Gott Persönlichkeit zuzuschreiben und ihn als persönlichen Geist zu fassen.³⁾

Lipsius fühlt, daß sich die beiden Begriffe des Absoluten und Persönlichen, die von ganz verschiedenen Ausgängen aus gewonnen worden sind, nicht mit einander vereinigen lassen. Nichtsdestoweniger hat er selbst diese Begriffe in unerlaubter Weise mit einander vermischt, indem er den unendlichen Geist als überräumlich, überzeitlich, überindividuell und übergeschichtlich bezeichnet.⁴⁾ Ein solcher Geist aber ist nicht mehr ein persönlicher und lebendiger Gott, sondern er ist ein abstrakter, toter Begriff, zu dem wir schwerlich

¹⁾ D. Pfeiderer a. a. D. S. 408.

²⁾ Religionsphilosophie, ed. Hanne, 1897, S. 402 f.

³⁾ Lipsius a. a. D. S. 189. ⁴⁾ Lipsius a. a. D. S. 209.

werden beten können. Das Gebetsleben aber ist auch nach Lippius der Prüfstein für den Glauben an den persönlichen Gott.¹⁾

Auch Frank will auf den Begriff des Absoluten nicht verzichten, bestimmt ihn jedoch im Gegensatz gegen den sonstigen Sprachgebrauch lediglich als die Kausalität, durch welche die Gemeinde Gottes das geworden sei, was sie sei. Hiernach ist es auch zu verstehen, daß Gott als höchstes Realprinzip alles Werdens bezeichnet wird, welches, selbst durch nichts bedingt, alles andere bedinge.²⁾

Das Interesse, welches sowohl der denkende als auch der glaubende Mensch daran hat, Gott aller Beschränkung und Bedingtheit zu entrücken, ist verständlich, dagegen wird immer die Gefahr eines Mißverständnisses nicht ganz vermieden werden, wenn Gott als ein Prinzip bezeichnet wird. Ein Prinzip und eine lebendige Person sind zwei verschiedene Begriffe, welche durch eine gewaltsame Vereinigung nur etwas Widerspruchsvolles in den Gottesbegriff bringen.

Mehr das Ausspinnen des abstrakten Begriffes eines Realprinzips alles Werdens, als das der Persönlichkeit ist es denn auch, wenn gesagt wird: „Als an sich Absolutem legen wir Gott Aus-sich-selbst-sein, Durch-sich-selbst-sein und Für-sich-selbst-sein bei.“³⁾ Weiter werden die Begriffe der Selbstsetzung und Selbstmächtigkeit, woraus auch die des Selbstbewußtseins und der Persönlichkeit folgen, auf Gott angewandt, und es wird das absolute Wesen Gottes als die absolute Persönlichkeit bestimmt.

Frank sieht also im Gegensatz gegen Lippius nicht zwei sich widersprechende Begriffe in denen des Absoluten und der Persönlichkeit, sondern ordnet beide dem gemeinsamen Begriff der Selbstsetzung unter.

Noch wichtiger aber ist die Betonung, daß diejenige Form des Absoluten, zu deren Erfassung den Christen die Einwirkung des absoluten Gottes geführt habe, das davon untrennbare Moment der Persönlichkeit enthalte.⁴⁾ Der Gedanke ist, daß ein nicht persönlicher Gott auch nicht das neue Personenleben in uns bewirken

¹⁾ Lippius a. a. D. S. 190. ²⁾ Frank, System der christlichen Wahrheit³, I, S. 116. ³⁾ Frank a. a. D. I, S. 123. ⁴⁾ Frank, a. a. D. I, S. 145.

könne. Aber diese Gewißheit wird nicht auf dem Wege der Reflexion, sondern auf dem der Erfahrung gewonnen, sodaß die Realität des persönlichen und zugleich absoluten Gottes mit der Realität des Christenstandes gegeben ist.

Als ein wirkliches Moment unseres Denkens erkennt Günther Thiele den Begriff des Unbedingten an, das er ebenso wie Frank als *causa sui* bestimmt und als in sich schlechthin selbständig und schlechthin notwendig darstellt.¹⁾ Während er auf der einen Seite festhält, daß das Ich Gottes nur ein absolutes Ich sein könne²⁾, und daß an diesem Ich a se das Fragen nach dem Grunde ein Ende habe³⁾, ist er andererseits doch weit davon entfernt, dies absolute Ich zu einem starren abstrakten Begriff zu machen, welcher in sich die Fülle der Realität und des persönlichen Lebens vermissen läßt. Die Menschen sind vielmehr seiner Ansicht nach durchaus berechtigt, obgleich sie sich in ihrer Ohnmacht des weiten Abstandes von Gott bewußt werden, diesem Gott sich dennoch als dessen Ebenbilder nahe zu fühlen und ihn als persönliches Wesen zu denken. Darin liegt zugleich, daß Gott in seinem veränderlichen Zustand auch alles das mit erlebt, was die Welt und das Menschenherz bewegt.⁴⁾

Damit nun aber der absolute Gott, welcher als *causa sui* unbedingt ist, nicht als abhängig von der Welt erscheint, ist zuvor ausdrücklich erklärt worden, daß das ewige freie Sichselbstwollen selbst der Grund der Veränderungen im Zustand des absoluten Ich sei.⁵⁾

Eine eigene Untersuchung, welche zugleich und hauptsächlich als Gottesbeweis unternommen worden ist, hat Friede der Frage nach der Persönlichkeit Gottes unter dem Titel: „Ist Gott persönlich?“⁶⁾ gewidmet.

Gegenüber den traditionellen Formen des Supranaturalismus und des Rationalismus proklamiert er eine Weltanschauung, welche er auf Grund des *testimonium spiritus sancti internum* nach

¹⁾ Günther Thiele, Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, 1895, S. 82. ²⁾ a. a. D. S. 487.

³⁾ a. a. D. S. 490. ⁴⁾ a. a. D. S. 495. ⁵⁾ a. a. D. S. 493.

⁶⁾ G. A. Friede, Ist Gott persönlich? Erneute Untersuchung des Problems der Gottesfrage. 1896.

Stellen wie 1 Kor. 2, 9 f.¹⁾; Röm. 8, 16; 9, 12²⁾; 1 Joh. 5, 6, 10a³⁾ als Pneumatologismus bezeichnet.

Fricke stellt sich mit dieser Weltanschauung, welche nach ihm die Durchdringung und Vermählung des göttlichen und menschlichen Geistes zur Grundlage hat, zugleich in einen Gegensatz gegen die Ritschlsche Theologie. Denn letztere will von einer unio mystica, überhaupt von Mystik in der Religion nichts wissen, während nach Fricke eine Religion ohne Mystik nicht denkbar ist.⁴⁾ Die Religion ist nach ihm aber auch unvollziehbar ohne einen persönlichen Gott, denn sie ist Gemeinschaft, und zwar Liebesgemeinschaft mit Gott, was ein Verhältnis zwischen Personen voraussetzt.⁵⁾

Die Persönlichkeit Gottes wird aber nicht bloß aus dem Erfahrungsbeweis, sondern auch aus dem Gottesbegriff gefolgert. Denn wenn Gott sei, so könne die Form seines Daseins nicht eine geringere sein, als die unsrige, die wir Personen seien. Auf diese Weise wird der Begriff der absoluten Persönlichkeit gewonnen, und Gott als die absolute Liebe bezeichnet. Also Absolutheit und höchste Persönlichkeit in einem Begriff.

In schärfstem Gegensatz gegen die Meinungen derer, welche die Persönlichkeit Gottes neben seiner Absolutheit halten wollen, stehen die Versuche, Gott die Persönlichkeit abzusprechen.

Einen ausführlichen Versuch nach dieser Richtung hin hat in neuerer Zeit in seinem umfangreichen Werke Arthur Drews unternommen.⁶⁾ Er sucht darin den Nachweis zu führen, daß die Entwicklung in der Philosophie und Religion, welche beide nach ihm dasselbe Ziel verfolgen, darauf hinausläuft, die Persönlichkeit in dem Gottesbegriff zu überwinden: „Das eine Ziel, zu welchem die

1) 1 Kor. 2, 9 f.: . . . ὁ ὀφθαλμὸς οὐκ εἶδεν καὶ οὐς οὐκ ἤκουσεν καὶ ἐπὶ καρδίαν ἀνθρώπου οὐκ ἀνέβη, . . . ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος τὸ γὰρ πνεῦμα πάντα ἑραυνᾷ, καὶ τὰ βάθη τοῦ θεοῦ.

2) Röm. 8, 16: αὐτὸ τὸ πνεῦμα συνμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ. 9, 1: Ἀλήθειαν λέγω ἐν Χριστῷ, οὐ ψεύδομαι, συνμαρτυροῦσός μοι τῆς συνειδήσεώς μου ἐν πνεύματι ἁγίῳ. . . .

3) 1 Joh. 5, 6: . . . καὶ τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ μαρτυροῦν, ὅτι τὸ πνεῦμά ἐστιν ἡ ἀλήθεια . . . 10a: ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν αὐτῷ. 4) a. a. D. S. 52. 5) a. a. D. S. 67 f.

6) Die deutsche Spekulation seit Kant mit besonderer Rücksicht auf das Wesen des Absoluten und die Persönlichkeit Gottes. 1893.

beiden Ströme der Philosophie und Religion zusammenfließen, heißt: die Unpersönlichkeit Gottes.“ Darin ist nach Drews, welcher sich hier ganz an die Hartmannsche Philosophie des Unbewußten angeschlossen hat, die Lösung der religiösen Frage der Gegenwart und das Grunddogma der „Religion der Zukunft“ enthalten.¹⁾

Wem allerdings das Absolute nur eine formale Bezeichnung des die Gesamtheit aller Dinge bedingenden Prinzips ist, welches selbst als unbedingt aufgefaßt werden muß²⁾, für den müssen sich auch von selbst mit dem Absoluten die Begriffe des Unpersönlichen und Unbewußten verbinden. Denn zur Persönlichkeit gehört jedenfalls das Bewußtsein, dies aber wird Gott von Drews abgesprochen.³⁾

Wir kommen aber auch nicht weiter, wenn wir in idealistisch-pantheistischer Weise Gott als allein existierenden Geist fassen und mit Bauermeister⁴⁾ das Selbstbewußtsein und die Persönlichkeit festhaltend den Inhalt des absoluten Bewußtseins in einem wissenschaftlichen Begriffssystem sehen, welches sich immer vollkommener ausgestaltet.

Weder ein blinder Wille nach Drews⁵⁾, der von keinem Lichtstrahl der vernünftigen Intelligenz erhellt die Welt erschaffen hat, noch ein absolutes Bewußtsein nach Bauermeister, dessen Inhalt reines Denken ist, dessen Gedächtnis die Bücher vertreten, in welchen die wissenschaftlichen Systeme niedergelegt werden,⁶⁾ ist im stande, den Begriff der Persönlichkeit zu ersetzen, den wir nach menschlicher Analogie auf Gott übertragen müssen.

Bei so verschiedener Behandlung der Begriffe des Absoluten und der Persönlichkeit sowie ihres Verhältnisses zu einander ist es nicht zu verwundern, daß Raftan zwar das umstrittene „Absolute“ als ein im philosophischen und theologischen Sprachgebrauch eingebürgertes Wort bestehen lassen, demselben aber nur die Bedeutung eines Wertbegriffes beimessen will. Nicht was Gott ist, sondern welche Stelle die Gotteserkenntnis in unserm geistigen Leben ein-

¹⁾ A. Drews, a. a. D. II, S. 617. ²⁾ a. a. D. II, S. 527. ³⁾ a. a. D. I, S. 59, II, S. 550.

⁴⁾ Wilhelm Bauermeister, Zur Philosophie des bewußten Geistes (1888), Abt. I, S. 76. ⁵⁾ A. Drews, Die deutsche Spekulation, II, S. 580.

⁶⁾ Bauermeister, a. a. D. S. 85.

nimmt, soll darin zum Ausdruck kommen.¹⁾ Dagegen werde Gottes ewiges Wesen selbst als das eines überweltlichen persönlichen Geistes in christlichen Glauben durch Offenbarung erkannt.²⁾ Damit daß Gott als persönlicher Geist bezeichnet wird, soll aber zugleich auch die Überordnung des geistig-persönlichen Willens über das Denken und Erkennen hervorgehoben werden.³⁾

Man mag nun über den Ausdruck „Werturteil“ denken, wie man will, mag in demselben die Lösung aller Schwierigkeiten auf dem Gebiete der Religion sehen oder ihn für einseitig und entbehrlich halten, im Grunde sagt er doch das Richtige, denn es wird darin das ausgesprochen, was Gott uns, was er uns wert ist. Das deckt sich mit dem Worte: „Wenn ich nur dich habe, so frage ich nichts nach Himmel und Erde (Ps. 73, 25).“

So stimmen auch Lipsius, Frank und Raftan in dem Begriff des Absoluten wesentlich überein. Sie meinen alle jenen Ausdruck nicht entbehren zu können, wollen ihn aber nicht gebrauchen, um das Wesen Gottes damit zu bezeichnen, welches sich dem religiösen Glauben vielmehr als Persönlichkeit darstellt, sondern um die Erhabenheit dieser Persönlichkeit über alle irdische Beschränkung damit auszudrücken und seinem hohen Wert den Ausdruck zu verleihen, welcher sich als Bezeichnung für den Urgrund aller Dinge eingebürgert hat.⁴⁾

Daß man bei der Darstellung der Lehre von dem Wesen Gottes auch auf den Begriff des Absoluten und die Rolle, welche derselbe gespielt hat und noch spielt, wird eingehen müssen, ist zweifellos. Es würde sonst auch eine Lücke entstehen, und die vorangehende Entwicklung bliebe unverständlich. Daß dieser Begriff aber für alle Zukunft sollte unentbehrlich sein, kann nicht behauptet, geschweige denn bewiesen werden. Im Gegenteil scheint es mit der Herrschaft dieses Begriffes trotz aller neueren Versuche, ihn zu halten, unwiederbringlich vorbei zu sein.

¹⁾ Julius Raftan, Dogmatik (1897), S. 161. ²⁾ a. a. D. S. 167.

³⁾ a. a. D. S. 169. ⁴⁾ Ähnlich auch Kähler, die Wissenschaft der christlichen Lehre von dem evangelischen Grundartikel aus im Abrisse dargestellt², nach welchem das Absolute bei Gott nur die Verneinung der Abhängigkeit von unserer Welt ist. Doch will er dafür lieber „den seßenden Ausdruck gebrauchen und Gott selbständig nennen“ (S. 162).

Je mehr das Christentum nicht im abstrakten Denken, sondern im persönlichen Leben gesucht wird, desto mehr wird auch die lebensvolle Persönlichkeit Gottes, wie sie aus der heiligen Schrift heraus uns entgegentritt und im persönlichen Christenleben erfahren wird, den abgeblaßten Begriff des Absoluten verdrängen.

VI.

Wert und Bedeutung der Gottesweise für die christliche Gewißheit.

Gerade über die Gottesbeweise ist unendlich viel geschrieben, und das darin liegende Problem bis in die jüngste Zeit immer wieder aufs neue untersucht worden. Dadurch ist die Frage in mancher Hinsicht wohl geklärt, aber noch nicht entschieden worden. Oder steht es etwa so, daß man auf wissenschaftliches Denken verzichten müßte, wenn man sich überhaupt noch auf die Frage nach den Gottesbeweisen einlassen und die Bedeutung derselben für die Ausbildung der Glaubensgewißheit ernst nehmen wollte? Freilich, der Geist Kants steht wie ein Cherub mit flammendem Schwerte vor dem Paradiese jenes kindlichen Glaubens, in welchem man meinte, den Gottesleugner durch die Gottesbeweise zur Anerkennung Gottes zwingen zu können, wie man einen zur Anerkennung der Wahrheit zwingen kann, daß $2 \times 2 = 4$ ist.

Darum hat Frank unzweifelhaft recht, wenn er sagt: „Nicht leicht wird jetzt noch jemand so kühn sein, zu behaupten, daß es auf diesem Wege jemals gelungen wäre, einen Gottesleugner, einen Pantheisten u. s. w. zur Anerkennung des Daseins Gottes, des persönlichen Gottes, zu nötigen.¹⁾“

Diese Unmöglichkeit, allen logisch Denkenden auf dem alleinigen Wege gedankenmäßiger, begrifflicher Beweisführung zur Gewißheit eines persönlichen Gottes zu verhelfen, liegt teils darin, daß sich

¹⁾ System der christl. Gewißheit² I, S. 322.

das unsichtbare Wesen Gottes als jenseits unserer Erfahrungswelt liegend der positiven Erkenntnis entzieht,¹⁾ teils darin, daß es sich bei den Gründen für das Dasein Gottes nicht nur um reine Denkarbeit, sondern auch um Ausdrücke des sittlich-religiösen Gefühls und daraus hervorgehender Willensregungen handelt. „Gott hat gewollt“, sagt Pascal, „daß die göttlichen Wahrheiten nicht durch den Verstand in das Herz, sondern durch das Herz in den Verstand eingehen. Denn die menschlichen Dinge muß man kennen, um sie zu lieben, die göttlichen muß man lieben, um sie zu kennen.“²⁾

Dies muß auch gegen Fricke³⁾, den neuesten Verfechter der Gottesweise geltend gemacht werden. Derselbe weist nämlich in einer der Vorfragen, ob Beweise für das Dasein Gottes wirksam seien, auf die Analogie bei den wissenschaftlichen Beweisen hin, die, obgleich auch richtig und überzeugend, doch bei denen nicht wirken, welchen es an der nötigen wissenschaftlichen Schulung fehle. Wir brauchten uns deshalb nach seiner Meinung keine Sorge zu machen, wenn ähnliche Erfahrungen bei den Beweisen für das Dasein Gottes uns scheinbar die Wirkungslosigkeit solcher Beweise erkennen ließen. Aber der Vergleich mit den mathematisch und logisch Vorgebildeten, welchen Fricke (S. 23) herbeizieht, ist darum nicht zwingend oder auch nur überzeugend, weil es sich bei der Mathematik und Logik um reine Geisteswissenschaften handelt, bei der Religion dagegen um ein Gebiet, auf welchem die Entscheidung mehr bei dem Gefühl und Willen, als bei dem Verstande liegt. Eher könnten wir uns schon den Vergleich mit den ethisch nicht Vorgebildeten, „die wir erst in die Schule schicken müssen,“ gefallen lassen. Aber daraus folgt dann auch, daß wir die Gottesidee nicht rein wissenschaftlich beweisen können. Vielmehr wird es dabei zu einem wesentlichen Teile auf eine praktische Beweisführung für die hinauskommen, welche bereits religiös vorgebildet sind, wobei noch auf die verwandte ethische Erfahrung hingewiesen werden darf.

Je allgemeiner nun die religiöse Anlage und Vorbildung ist,

¹⁾ Vissius, Lehrbuch der ev.-prot. Dogmatik³, S. 200. ²⁾ Luthardt, Apologetische Vorträge über die Grundwahrheiten des Christentums. Apologie des Christentums. Erster Teil (1897), I, S. 37. ³⁾ G. A. Fricke, Ist Gott persönlich?

desto überzeugender wird auch der an dieselbe sich wendende Beweis sein, den wir im Unterschied von einem theoretisch-wissenschaftlichen einen praktisch-wissenschaftlichen nennen könnten. Denn ganz auf jede wissenschaftliche Beweisführung verzichten können wir nicht, das sehen wir schon daraus, daß die Frage nach den Gottesbeweisen, welche die christliche Wissenschaft bereits von der heidnischen Philosophie übernommen hat, und welcher die bedeutendsten Geister ihre Kraft gewidmet haben, nicht zur Ruhe kommen will.¹⁾

„Die Beweise für das Dasein Gottes“, sagt Ulrici²⁾, „fallen in eins zusammen mit den Gründen für den Glauben an einen Gott, sie sind nur die wissenschaftlich festgestellten objektiven Gründe für den Glauben.“ Fricke bezeichnet es im Anschluß daran geradezu als ein Armutzeugnis für das Christentum selbst, wenn es das Höchste, den grundlegenden Gottesgedanken und die Wissenschaft über ihn, nicht begründen könnte.³⁾ Die fast trivial gewordene Phrase von der Unerkennbarkeit und deshalb Unfindbarkeit Gottes sei a limine auszuschließen.⁴⁾

Schon aus der Nötigung, die ihn umgebende Welt zu begreifen, die Frage nach dem Woher und Wohin aufzuwerfen und irgendwie zu beantworten, die nicht etwa erst mit einem umfassenden Welterkennen beginnt, ergiebt sich sehr früh ein Anlaß, den Weg des Gottesbeweises zu beschreiten.

In dieser Frage nach dem Woher und Wohin, welche allein von allen Geschöpfen, die mit ihm zusammen lebten, der Mensch gestellt habe, findet M. Müller bereits die ersten Anfänge des kosmologischen Beweises.⁵⁾

Und nicht minder alt ist die Erkenntnis von der Weisheit und Größe der Schöpfung, bezw. des Schöpfers selbst, welcher

¹⁾ Vgl. Euthardt, Apologet. Vorträge. Erster Teil, Vortrag III. ²⁾ In: „Gott und die Natur“ bei Fricke, Ist Gott persönlich? S. 9. ³⁾ Fricke, a. a. O. S. 15. ⁴⁾ a. a. O. S. 16. ⁵⁾ Max Müller: Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen, aus dem Engl. übersetzt von G. Schneider (1890), S. 234. Hören wir ihn selbst darüber: „Warum legte sich der Mensch allein von allen feinen haarigen, Heimatsgenossen die Frage nach dem Woher vor? Warum erstaunte er, wo dies sonst kein anderes Wesen that? Warum war er nicht zufrieden, sein Bedürfnis zu befriedigen und sich seines Lebens zu freuen, wie seine Mitgeschöpfe, das Mammut, der Auerochse, der Löwe und die Hyäne? Können

als der Urheber der Welt der Erscheinungen angenommen wird, welche nach den Brahmanas nicht die reale, oder wirkliche Welt sein kann. So lesen wir bei dem vedischen Dichter nach M. Müller folgenden Erguß:

Ja, weiß' und groß sind dessen Schöpfungsthaten,
Der Erd und Himmel auseinander stützte.
Er stieß hinauf den hellen weiten Lichtraum
Und teilt und breitet Land und Sternenhimmel.

(Bei M. Müller, Natürl. Religion, S. 240 f.)

Aber es ist nicht bloß die innere Nötigung, welche schon sehr früh, wenn auch nicht zu einem ausgebildeten Gottesbeweise, so doch zu den Fragen führte, aus welchen sich der Gottesbeweis ergab. Es ist auch die äußere Nötigung, welche den religiös angelegten Menschen zwang, seinen religiösen Besitzstand gegen feindliche Angriffe zu verteidigen. Denn können wir auch das Dasein Gottes nicht so beweisen, daß dieser Beweis für jeden logisch Denkenden zwingend ist, so können wir doch die Angriffe, welche von einer materialistischen und atheistischen Weltanschauung ausgehen, als unwissenschaftlich zurückweisen. Ja, wir können den Nachweis führen, daß einer Welterklärung ohne einen lebendigen, persönlichen Gott eher größere, als geringere Schwierigkeiten entgegenstehen, wie einer Welterklärung auf Grund der theistischen Weltanschauung.

Ganz besonders wichtig ist für die Beurteilung der theistischen Weltanschauung wieder Romanes in seinen „Gedanken über Religion.“ Es wird darin der Beweis zu führen versucht, daß sich die theistische Weltanschauung nicht nur mit der Wissenschaft verträgt, daß sie vielmehr von der Wissenschaft und von dem Standpunkt des reinen Agnostizismus aus gefordert werde. Unter reinem Agnostizismus aber versteht Romanes mit Huxley, dem Urheber des Agnostizismus, „den Zustand vernunftmäßig begründeter Unwissenheit über alles, was jenseits der Sphäre der sittlichen Wahrnehmung liegt.“ Im

wir uns je vorstellen, daß eins dieser Geschöpfe sich fragte: Wer ist mein Vater? Wer ist mein Großvater? Mein Urgroßvater? Mein Ururgroßvater? Der Vater aller Väter? Unser Vater im Himmel? Können wir uns vorstellen, daß selbst das vollkommenste Exemplar des sogenannten Pithekanthropos oder Affen schon die Frage laut werden ließ: Woher diese Welt?“

Gegensatz dazu erklärt der „falsche Agnostizismus“, daß wir, wenn es einen Gott gäbe, dies eine sicher von ihm wüßten, daß er sich den Menschen nicht offenbaren könne.¹⁾

Schließlich wird sich auch für den denkenden Menschen das Bedürfnis geltend machen, seine religiösen Gefühle und Anschauungen vor dem Richterstuhle der eigenen kritischen Vernunft zu rechtfertigen und sich so darüber gewiß zu werden, daß diese religiösen Gefühle und Anschauungen nicht eine bloß subjektive Bedeutung und Berechtigung haben.

„Ein Christ“, sagt Frank, (S. d. chr. G. I, S. 323), „muß wissen, warum er glaubt, er muß auch wissen, warum er an den lebendigen Gott glaubt. Und dieses Warum muß einen völlig zureichenden Beweisgrund in sich schließen“. Wie das gemeint ist, folgt aus der dort vorangehenden Bemerkung, daß man auf die Gottesbeweise von Anfang an nicht gekommen sei, weil man sich oder andere von der Realität Gottes überzeugen wollte, sondern weil man bereits von ihr überzeugt war und dieser Überzeugung nun in Form des Beweises Ausdruck zu geben versuchte.

Eine andere Frage allgemeiner Art ist die nach der Zahl der Gottesbeweise. Kann dieselbe abschließend eigentlich auch erst nach der Übersicht über die einzelnen Gottesbeweise beantwortet werden, so ist sie doch geeignet, den Gang der Untersuchung von vornherein zu beeinflussen und uns davor zu bewahren, daß wir von den einzelnen Beweisen zuviel erwarten. Da war es nun eine sehr richtige Fragestellung, welche der katholische Theologe Braig that, als er seinen Untersuchungen über unsern Gegenstand den Titel gab: „Gottesbeweis oder Gottesbeweise?“²⁾

Weil sich nämlich die alten sogen. Beweise für das Dasein Gottes als unzureichend erweisen, trotzdem aber auch von denjenigen, welche das behaupten, nicht ganz aufgegeben werden, so kann man sie allerdings nicht mehr ohne weiteres als einzelne Gottesbeweise nebeneinander stellen. Aber man darf vielleicht den

¹⁾ Romanes, Gedanken über Religion, S. 90 f. u. weiter S. 93, wo als der einzige vernünftige Standpunkt in Bezug auf die Religion der reine Agnostizismus bezeichnet und gesagt wird, daß die Gewißheit hierin nur durch eine neu hinzugekommene Fähigkeit unseres Geistes geschehen könne.

²⁾ Carl Braig: Gottesbeweis oder Gottesbeweise? 1888.

Versuch machen, ob sie sich nicht als Teile oder Stufen eines Beweises ansehen und verwerten lassen.

In der That wird sich dann herausstellen, daß man gut thut, nicht von Gottesbeweisen, sondern von einem Gottesbeweise zu sprechen, welcher theils theoretischer, theils praktischer Art ist. Der Schwerpunkt liegt aber dabei so sehr auf der praktischen Seite, daß nur bei dem, welcher für den praktischen Beweis empfänglich ist, auch der theoretische zieht. Ebenso wird es aber auch nicht bei dem auf die innere Erfahrung gegründeten praktischen Beweise sein Bewenden haben dürfen, denn wir würden ohne das Hinzukommen der theoretischen Erkenntnis nicht allezeit bereit sein zur Verantwortung jedermann, der Grund fordert der Hoffnung, die in uns ist (1 Petr. 3, 15)“. Die theoretische und die praktische Seite des Gottesbeweises lassen sich ebensowenig von einander trennen, wie sich die Vorstellungen von den Gefühlen und Willensregungen scheiden lassen.

Diese Art, die Gottesbeweise zu verwerten und zu würdigen, hat außerdem in mehrfacher Hinsicht einen Vorzug vor der alten. Einmal nämlich wird dadurch anschaulich, wie die Elemente des Gottesbeweises so sehr unsern ganzen Anschauungs- und Vorstellungskreis durchziehen, daß wir uns nicht davon frei machen können. Schon daraus ergibt sich eine starke Stütze für unsern Gottesglauben. Sodann aber brauchen wir nicht beständig zu fürchten, es könnten etwa neue Erkenntnisse und Gründe uns einen gegenteiligen Beweis liefern.

Aus diesem letzteren Grunde erklärt sich Rade gegen jeden apologetischen Versuch, welcher sich nicht darauf beschränkt, in Christo den einzigen Gottesbeweis zu sehen. Er meint, die Versuche, Gottes Dasein verstandesmäßig zu erweisen, hätten geradezu dazu geholfen, den Glauben an Gott zu erschüttern. Sie hätten so den theoretischen Atheismus verschuldet. Wenn Gott ein Gegenstand des reinen Denkens, der wissenschaftlichen Beobachtung, Erfahrung und Beweisführung sei, so werde er damit in Thesi für ein Hypothetisches erklärt. Kurz und gut, der christliche Glaube vertrage keine Gottesbeweise. „In demselben Augenblick“, sagt Rade, „wo durchs Fernrohr oder durchs Mikroskop die Spur Gottes gefunden würde, wäre mein Glaube dahin. Ich würde

irre an meinem Gott und könnte nur vor dieser furchtbaren Entdeckung erzittern“¹⁾).

Aber wer will denn auch mit Mikroskop und Fernrohr den unsichtbaren, überweltlichen Gott entdecken?

Was sodann den Begriff des Hypothetischen betrifft, so haftet derselbe hauptsächlich nur dem ontologischen Beweise an, mit welchem sich das moderne Denken überhaupt am wenigsten befreunden kann. Aber der kosmologische sowohl, wie der teleologische Beweis haben ihren Grund in den realen Dingen, die wir mit unseren Sinnen wahrnehmen, und für die wir eine zureichende Erklärung nur unter Zuhilfenahme eines persönlichen Weltchöpfers und Weltregierers meinen finden zu können. Das Anschauen der Welt führt ganz von selbst zu den beiden genannten Beweisen oder Beweisstufen, es müßte denn der Mensch auf das Nachdenken darüber ganz verzichten.

Ein ganz besonderes Gewicht ist stets auf den teleologischen Beweis gelegt worden, der, wie der Hinweis auf den vedischen Dichter zeigte, in seiner Grundlage ebenso alt ist, wie der kosmologische.

Was gegen diesen Beweis geltend gemacht worden ist, richtet sich zunächst gegen die äußere Zweckmäßigkeit vom Standpunkt des menschlichen Beschauers aus und mit Rücksicht auf das menschliche Wohl. Man hat nämlich der vorhandenen Zweckmäßigkeit die ebenso vorhandene Unzweckmäßigkeit gegenübergestellt und auf das Weltelend hingewiesen.²⁾ Sodann aber wird von Fricke³⁾ und Baumann⁴⁾ davor gewarnt, die Analogie des künstlerischen Schaffens auf die Gebilde der Natur anzuwenden und von dem Eindruck eines zweckmäßig und künstlerisch angelegten Gebildes auf einen intelligenten göttlichen Urheber zu schließen. Während man vor einem Hause stehend allerdings nach einem Baumeister frage, weil man nie gefunden habe, daß Häuser anders entstehen, als durch menschliche Kunstfertigkeit, sei das bei einer domartigen Höhle nicht der Fall. Hier sehe man sich vielmehr erst die näheren Umstände an, um darnach zu entscheiden, ob es sich um ein Werk der Natur oder der Menschen handle.

¹⁾ Christl. Welt, 1893, Nr. 12, S. 268 und die ff. Nummern.

²⁾ Vergl. Romanes, Gedanken über Religion S. 63 ff. ³⁾ Ist Gott persönlich? S. 47 ⁴⁾ Philosophie als Orientierung über die Welt, Kap. 8.

Ebenso wendet sich Baumann auch gegen den schon von den Alten gemachten Versuch, die Welt mit einer sophokleischen Tragödie zu vergleichen. Man hatte geschlossen, so wenig ein Kasten voll durcheinander geworfener Buchstaben jemals eine sophokleische Tragödie ergeben würde, ebensowenig würden die Elemente der Welt planlos durcheinander gewirbelt den jetzigen Weltzustand ergeben. Er meint nun, der wirkliche Zustand der Welt führe garnicht zu diesem Vergleich. Ein Kasten voll Buchstaben durch einander geworfen würde dem wirklichen Zustand der Dinge entsprechen, in dem einige Buchstaben sich zu lesbaren, andere zu halb lesbaren Wörtern verbinden, die übrigen aber unverständlich sein würden.

Diese Zurückweisung will aber doch nicht recht einleuchten, denn bei einem Kunstwerk, wie es eine Tragödie darstellt, kommt es nicht auf einzelne lesbare Wörter an, sondern auf die Anlage des Ganzen, welche einen bestimmten Plan erkennen läßt, dessen Durchführung die einzelnen zahlreichen Wörter dienen müssen. So mögen uns in dem wirklichen Zustand der Dinge immerhin Einzelheiten unverständlich, ja sinn- und zweckwidrig erscheinen, das Ganze macht doch den Eindruck eines groß angelegten Kunstwerkes, welchem die einzelnen Teile eingeordnet sind, um an ihrer Stelle der Durchführung des göttlichen Weltzweckes zu dienen. Ein Haus aber würde man nicht mit einer Höhle, sondern mit dem ganzen Weltbau zu vergleichen haben.

So behauptet auch Romanes das Vorhandensein einer kosmischen Teleologie, eine Anerkennung, welche um so wertvoller ist, als sie von ihm in seiner antitheistischen Periode gemacht worden ist, und er daneben die gewöhnliche Zweckmäßigkeit darwinistisch auf natürliche Weise zu erklären sucht.¹⁾

Will man die Entstehung und Erhaltung dieses Weltgebäudes wirklich aus dem blinden Spiel der die Welt bildenden Elemente und Kräfte erklären? Man mag den planlos durcheinander wirbelnden Elementen einen weiten Spielraum verstatten, ohne einen Zweckgedanken kommt man doch nicht durch. Gerade der Naturforscher wird mehr und mehr dem Worte Kennedys²⁾ zu-

¹⁾ Romanes, Gedanken über Religion, S. 46—60.

²⁾ Gottesglaube und moderne Weltanschauung (1893), S. 5.

stimmen müssen: „So weit auch die Wissenschaft ihren kühnen Flug ausdehnen mag, sie hat es überall mit einem Kosmos, nirgends mit einem Chaos zu thun“. Angesichts der organischen Welt insonderheit drängt sich dem Beobachter, welcher nur die regelmäßig wiederkehrende Entwicklung eines Samenkorns zu einer Ähre, einer Blume, einem Baume betrachtet, der Zweckgedanke mit unwiderstehlicher Gewalt auf. Noch mehr ist das der Fall bei der geistigen und leiblichen Anlage und Entwicklung der höheren tierischen Lebewesen bis hinauf zum Menschen.

Zu dem Zweckmäßigen aber kommt weiter als ein wichtiges Moment, welches sich dem Beobachter aufdrängt, das Schöne und Erhabene. Hat doch auch Kant sich dem Einfluß dieser beiden Eindrücke nicht entziehen können. So ist ihm die Schönheit das Symbol des Sittlichen,¹⁾ während er den gestirnten Himmel in seiner Wirkung neben das Sittengesetz stellt als die beiden hauptsächlichsten Gegenstände, welche in dem menschlichen Beschauer das Gefühl des Erhabenen erregen.

Auch Kennedy hat dem Schönen und Erhabenen eine Betrachtung in seiner vierten Vorlesung gewidmet, welcher er das Psalmwort vorangestellt hat: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes (Ps. 19, 1)“. Er weist darin auf den Umstand hin, daß die Menschen gleichfalls schöne Werke hervorbringen, und daß die Schönheit bei solchen Werken niemals zufällig entstehe. Besonders stellt er das Schöne der Lehre Darwins von der natürlichen Zuchtwahl gegenüber. Letzterer habe zwar auch auf die Bevorzugung der leuchtenden Blumen, sowie der schöneren Exemplare unter den Schmetterlingen und Vögeln hingewiesen, aber damit eben ein ganz neues Element in seine Theorie eingeführt, nämlich Wahl und Wille. Gegen die ausnahmslose Anwendung der Zuchtwahl spreche schon die in der unorganischen Natur, zumal den krystallinischen Formationen, vorkommende Schönheit. Kennedy schließt seine eingehende Behandlung des Gegenstandes dann mit dem Hinweis darauf, daß wir in unsern besten Augenblicken am lebhaftesten fühlten, wie die Herrlichkeit des Himmels und der

¹⁾ Vgl. Goldfriedrich, Kants Ästhetik (1895), S. 183.

Erde uns zur Bewunderung hinreißt, was gewiß nicht auf einer Illusion unsererseits beruhe, ebenso wie unser ehrfürchtiges Staunen auch schwerlich auf zufällige Verbindungen von Atomen verschwendet werde, welche ohne Zweck und Ziel zusammenstießen. „Dafür“, sagt er, „liefert hinreichenden Beweis die unbestreitbare Thatsache, daß, obwohl die Naturgesetze dieser unserer Welt auch in unseren Nerven und Muskeln und allen dadurch verursachten Bewegungen in voller Kraft stehen, obwohl, wie alles in der Natur, auch unsere architektonischen oder anderen Kunstwerke notwendig in Übereinstimmung mit diesen Gesetzen konstruiert sein müssen, dennoch in keinem von ihnen je ein Hang zur Schönheit oder Erhabenheit wahrnehmbar wird, wenn nicht eine große Idee die Entstehung des Werkes veranlaßt und seine Herstellung geleitet hat (S. 145 f.).“

Aber man hat vielleicht kein Recht, mit dem Zweckgedanken über die letzten Elemente hinaus zu gehen.

Baumann¹⁾ meint, die Grundvoraussetzung, die Elemente der Welt seien an sich nicht zweckmäßig, sei als grundfalsch anzusehen.

Aber gerade Baumann hat in einem seiner letzten Werke aus der Beschaffenheit der unorganischen Natur auf die Annahme einer schöpferischen Intelligenz geschlossen. Er führt dafür nicht nur einen Naturforscher wie Werner Siemens an, sondern weist auch auf Darwin, welcher 1873 in einem Briefe geschrieben habe: „Die Unmöglichkeit, sich vorzustellen, daß dieses großartige und wunderbare Weltall mit uns als bewußten Wesen durch bloßen Zufall entstanden sei, scheint ein Hauptbeweisgrund für die Annahme der Existenz Gottes zu sein; ob dies aber ein Beweisgrund von wirklichem Werte sei, bin ich niemals im Stande gewesen, zu entscheiden“ — „Sehen wir“, fügt Baumann hinzu, „ob er dies ist!“ Er weist dann auf die Ergebnisse der exakten Naturwissenschaft hin. Nach denselben ist die unorganische Natur nicht Geist, sondern Materie, in welcher die quantitativen und die Bewegungsbestimmungen das Reale sind. Die unorganische Natur ist ferner nicht Einheit, sondern Vielheit, wenn auch Vielheit im Zusammenhang. Infolgedessen macht dieselbe bei näherem Studium den Eindruck einer mathematisch-mechanischen Intelligenz, was zur An-

¹⁾ Philosophie als Orientierung II. d. W. S. 434.

nahme führt, „daß eine solche einheitliche Intelligenz die Ursache der realen Naturerscheinungen ist, daß also ein göttlicher Geist die objektiven Naturerscheinungen denkt und so denkt, daß sie zugleich als reale Dinge sind“.¹⁾

Auch Fricke²⁾ ist der Ansicht, der teleologische Beweis, so wirkungsvoll er auch sei, könne nicht befriedigen, weil nicht bewiesen werde, daß die Teleologie keine der Welt immanente sein könne.

Aber nehmen wir wirklich einmal an, daß die Zweckmäßigkeit den letzten Einheiten selbst eigen sei, so müßte man diese Einheiten entweder bewußt zweckmäßig handelnd und sich an ihrem Orte so einreihend vorstellen, daß sie zur Herstellung des Weltsystems dienen, oder der Zweckbegriff müßte in ihnen unbewußt wirken. Ohne die Annahme eines intelligenten Urhebers käme man auch dann nicht aus, wenn man die einzelnen Atome mit dem Bewußtsein des ganzen Weltplans ausstatten wollte, denn man würde immer noch dem Woher dieses Weltplans fragen.

Erst recht könnte aber der Gottes- und Schöpferbegriff nicht durch eine den Elementen unbewußte, immanente Zweckmäßigkeit ersetzt werden, denn der Weltplan wäre doch da und müßte einen Urheber haben. Ja, dieser Schöpfer würde in seiner Kunst und Weisheit nur um so größer vor unsrer menschlichen Beurteilung dastehen, je vollkommener die von ihm geschaffenen Elemente wären. „Die Kunst des Uhrmachers“, sagt Thiele,³⁾ „der seine Fabrikate mit eigener Hand verfertigt, würde doch weit, weit übertroffen von der Kunst dessen, der Maschinchen zu erbauen verstände, die in einem sie alle umschließenden größeren Mechanismus zusammen wirkend die Produkte des ersteren liefern. Die materiellen Substanzen sind aber nach der strengen Gesetzmäßigkeit ihres Wesens und Wirkens jede in der That als ein solches Maschinchen anzusehen.“ So ist auch Kirn⁴⁾ der Ansicht, daß

¹⁾ Baumann, Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre (1898), S. 92 f.

²⁾ Ist Gott persönlich? S. 47.

³⁾ Günther Thiele: Die Philosophie des Selbstbewußtseins und der Glaube an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, S. 483.

⁴⁾ Wesen und Begründung der religiösen Gewißheit, S. 22.

sich keine Weltbetrachtung ohne Zweckgedanken vollenden, und diese Zweckgedanken ohne die Annahme einer höchsten Intelligenz und Macht rechtfertigen kann. Alles Reden von einer unbewußten Zweckthätigkeit der Natur sei ein — im besten Fall unbewußter — Mißbrauch klarer Begriffe, die nur im Zusammenhang des Gottesglaubens einen Sinn hätten.

Das trifft auch den Darwinismus mit seiner behaupteten Entwicklung durch Bildungstrieb, Vererbung, Zuchtwahl und dergl., worin Lipsius nur eine verschämte Bezeichnung dessen sieht, wofür die Hegelsche Philosophie den Ausdruck immanente Teleologie gefunden habe.¹⁾

Wir werden uns auch nicht durch den Hinweis auf den Instinkt der Tiere, z. B. der Zugvögel irre machen lassen, den wir bei Arthur Droys²⁾ im Anschluß an die Hartmannsche Philosophie des Unbewußten finden. Die Geschöpfe, welche unbewußt ihrem Instinkt folgen und dadurch die Bedingungen ihrer Entwicklung und Erhaltung erfüllen, dienen eben damit dem Zwecke, welchen der Schöpfer in sie gelegt hatte.³⁾

Selbst den abstrakten Möglichkeitsfall vorausgesetzt, daß nach ungezählten Mißbildungen auch einmal die vorliegende Welt entstehen konnte, würde doch der Bestand der so gewordenen Welt ohne Zuhilfenahme des Zweckgedankens nicht zu erklären sein. Gegenüber dem Hinweis auf die vielfach fehlende äußere Zweckmäßigkeit erklärt es Braig für das prinzipielle Ziel des teleologischen Beweises, den Grund auch nur für eine Zweckwirklichkeit, z. B. für die psychologische Realität des Zweckdenkens als ausreichend aufzuweisen.⁴⁾

Es ist zuzugestehen, daß vieles in der Welt ist, was uns von unserm Standpunkt aus als unzweckmäßig erscheint, was wir nach unsrer Meinung sozusagen besser gemacht haben würden, ja, was uns mit der Annahme eines dafür verantwortlichen Schöpfers,

1) Lehrbuch der ev.-prot. Dogmatik³, S. 185. Zu dem angeblichen Unterschied zwischen natürlicher und übernatürlicher Kausalität, vergl. Romanes, Gedanken über Religion, S. 105—107.

2) Die deutsche Spekulation seit Kant, II, S. 563.

3) Vergl. Zeitschrift für exakte Philosophie, XIX, S. 235 f.

4) Braig, Gottesbeweis oder Gottesbeweise? S. 69 und 72 und Zeitschr. für ex. Phil. XIX, S. 257 ff.

dem wir nicht bloß Allmacht, sondern auch Weisheit und Liebe zuschreiben, unvereinbar erscheint. Das veranlaßt Drews zu dem Urteil: „Nur dann, wenn die Existenz der Welt durch den Akt eines blinden, von keinem Lichtstrahl der vernünftigen Intelligenz erhellen Willens entschieden wurde, nur dann ist diese Existenz begreiflich, nur dann ist Gott als solcher nicht für dieselbe verantwortlich zu machen.¹⁾“

Auch Rade weist in seinen interessanten Aufsätzen über Jesus Christus als den einzigen Gottesbeweis auf das Weltelend hin, welches nach seiner Meinung mit dem teleologischen Gottesbeweise unvereinbar ist. Und wer hätte nicht schon unter dem Gewicht des Eindrucks gestanden, welchen die Wahrnehmung des Weltelendes auf ihn machte, zumal bei der Wiederkehr von Massenunglück, das Schuldige und Unschuldige, Mündige und Unmündige durch einen plötzlichen und grausamen Tod fortrass.²⁾ Das dient auch dem kindlich vertrauenden Gotteskind immer wieder zur Anfechtung, gegen die es sich schützen muß, indem es sich der Hoffnung hingiebt, eine kommende Zeit werde das noch bestehende Dunkel der göttlichen Weltregierung erhellen und die noch ungeklärten Rätsel der göttlichen Lebensführung lösen, wie es in dem Verse heißt:

Da werd ich das im Licht erkennen,
Was ich auf Erden dunkel sah,
Das wunderbar und heilig nennen,
Was unerforschlich hier geschah.
Da denkt mein Geist mit Preis und Dank
Die Schickung im Zusammenhang.

(Nach einer Prüfung kurzer Tage, B. 4.)

Zur Hebung dieser Schwierigkeiten und Bedenken würde es wesentlich beitragen, wenn man Gott zwar als einheitliche Weltursache, als Welterschöpfer festhielte, ihn aber wie Baumann in

¹⁾ A. Drews, a. a. O. II, S. 580.

²⁾ In ergreifender Weise hat dem Romanes in seinen Gedanken über Religion S. 63 ff. Ausdruck gegeben. Vgl. dazu aber auch den Hinweis auf den Endzweck a. a. O. S. 77: „wenn „Verwüstung und Massen-Opfer“ als Ursache zu „einer herrlichen Ordnung in der Natur“ als Wirkung führen, wie kann man dann sagen, daß „Verwüstung und Massen-Opfer“ ein Mißgriff gewesen sind?“

seiner Schrift über „die Grundfrage der Religion“ ausführt, nicht für den Entwicklungsgang im einzelnen verantwortlich machte. Vielmehr habe Gott, der reiner Geist sei, als er die Welt, die als Gedanke in ihm lag, aus sich heraus setzte, damit zugleich die in ihr liegende Entwicklung gewollt und zugelassen. Mit dieser Entwicklungsfähigkeit ist dann eben auch vieles gegeben, bezw. zugelassen, was zunächst als minderwertig oder als Hemmung des höheren erscheint. „Kurz, diese von Gott gewollte, d. h. zur Existenz begabte Welt, ist zugleich, als wäre sie aus sich selbst und von sich selbst“.¹⁾

Auch zu dem kosmologischen Beweise stellt Baumann sich in dieser späteren Schrift freundlicher. Während er in seiner „Philosophie als Orientierung über die Welt“²⁾ bestreitet, daß sich vom Begriff der Ursache aus auf einen schöpferischen Grund der Welt schließen lasse, und daß man anderen das Recht nicht abstreiten könne, die letzten Einheiten selbst für die genügende letzte Tatsache der Welt zu halten, behauptet er in der „Grundfrage der Religion“³⁾ daß die Gleichförmigkeiten und Aufeinanderbezogenheiten der Dinge im Wirken den Gedanken einer einheitlichen Ursache hervortreiben, von welcher sie stammen möchten. Eine solche absolute Ursache, die man stets Gott nannte, sei ohne inneren Widerspruch denkbar.

Dieser Rückschluß von dem Verhältnis der Dinge unter einander enthält, darauf sei nur beiläufig hingewiesen, nicht bloß die Elemente des kosmologischen, sondern auch die des teleologischen Beweises. Gerade die Verbindung der letzten für uns unsichtbaren Einheiten ist es nämlich, welche uns in der Welt sichtbar entgegentritt, und welche in dem Menschenggeist die Frage sowohl nach dem Weltstoff wie nach der Weltform anregt.

Während indessen Baumann in seiner „Philosophie als Orientierung über die Welt“ jeden theoretischen Beweis ablehnt, will

¹⁾ Baumann, a. a. O. S. 53. Weiterhin heißt es: „Es ist also Übel und Böses in Gottes Welt? Ja, aber auch Gutes und Entwicklung, d. h. Möglichkeit der Änderung nicht bloß vom Guten zum Bösen, sondern auch vom Übel und Schlechten zum Guten (S. 54).“

²⁾ Baumann, Philosophie als Orientierung über die Welt, S. 432.

³⁾ Baumann, die Grundfrage der Religion, S. 43.

er daselbst doch einen praktischen bringen. Derselbe ist ein moralischer, hat aber nichts mit dem moralischen Beweise nach Kant zu thun, welcher sich auf den Ausgleich zwischen Tugend und Glückseligkeit gründet und Gott zu einem Postulat der praktischen Vernunft macht. Dieser Beweis wird ausdrücklich abgelehnt¹⁾.

Baumanns eigener Beweis ist vielmehr ein ganz eigenartiger. Er geht aus von den moralischen Ideen und knüpft daran die Frage, wie wir diese Ideen zur bleibenden Herrschaft in uns bringen können? Das ist nach ihm der Punkt, an welchem die Moral in die Religion übergeht²⁾. Das moralische Ideal hätten wir als das einzige, was uns im Leben erhalte und daselbe wert mache, weil es uns einen Zweck desselben in der Bethätigung der Liebe und des Wohlwollens zeige. Aber wir vermöchten dies Ideal nicht durch eigene Kraft zu verwirklichen. Da biete sich der Gottesgedanke als Ergänzung unsrer sittlichen Schwachheit an, d. h. als eine persönliche, moralische Kraft, welche unsrer Schwachheit im Ringen nach und in dem Bestehen im sittlichen Ideal beistehe³⁾.

So weit würde uns Baumann nichts wesentlich Neues bieten. Wenn dann aber die Frage aufgeworfen wird: „Wie sollen wir uns davon überzeugen, ob es ein solches Wesen giebt oder nicht?“ und nach Abweisung jeder äußeren und inneren Erfahrung der Vorschlag gemacht wird, wir sollten es mit dem Gedanken versuchen, um seine Brauchbarkeit zu erproben, so erhält die Beweisführung dadurch allerdings eine überraschende Wendung. Dieser Versuch soll dann den Menschen durch sein Gelingen Gottes so gewiß machen, wie er seiner selbst gewiß ist⁴⁾. Dies sei auch der wahre Grundgedanke der Mystik, welche von einem unmittelbaren Innwerden Gottes rede.

So originell die Beweisführung Baumanns ist, so darf doch billig bezweifelt werden, daß auch nur einer sich finden dürfte, welcher sagen könnte, ihm sei durch einen solchen Versuch mit der Gottesidee das Dasein Gottes über allen Zweifel hinaus sicher

¹⁾ Philosophie als Orientierung über die Welt, S. 446 ff. ²⁾ Baumann, a. a. D. S. 430. ³⁾ Baumann, a. a. D. S. 449. ⁴⁾ Baumann, a. a. D. S. 450 ff.

bewiesen worden. Nicht das sittliche Ich ist der Schöpfer seines Gottes, sondern umgekehrt Gott ist der Schöpfer des sittlichen Ich, und während letzteres zum Bewußtsein seiner selbst kommt, kommt es auch zum Bewußtsein seines Ursprunges und seines Gottes, durch welchen es geworden ist, was es ist.

Dies ist z. B. auch der Weg, auf welchem Frank zum Sehen der transcendenten Objekte der christlichen Gewißheit kommt¹⁾.

Der moralische Beweis ist überhaupt derjenige, welcher sich zur Zeit noch immer des meisten Zuspruchs erfreut. Aber er wird dann mehr als eine Unterart des teleologischen Beweises, denn als ein Beweis für sich behandelt.

So meint Sachse in seinem Vortrage „über die Möglichkeit, Gott zu erkennen,“ daß der, welcher den Wert des Personenlebens im guten Willen erfahren hat, darin den Zweck des ganzen Daseins und damit den Urheber der Welt als zwecksetzenden guten Willen, d. h. als Gott erkenne.²⁾

Ebenso ist Lipsius der Meinung, daß erst in der sittlichen Religion das zwingende Moment für das Dasein Gottes enthalten sei, indem wir durch die Hilfe Gottes unsern Lebenszweck wirklich erreichen.³⁾

Soviel wird gewiß unbedenklich zugestanden werden dürfen, daß der zum Bewußtsein seines Lebenszweckes erwachte Mensch garnicht umhin können wird, Gott, wenn er ihn überhaupt denkt, als höchste Sittlichkeit und Förderer derselben zu denken. Daß aber der Mensch allein durch Erfassung seines sittlichen Lebens-

¹⁾ „Hier tritt ein solcher Kontakt von Person zu Person . . . hervor, wonach die Gottgeborenen kraft innerer Verwandtschaft den Vater, der sie gezeugt hat, kennen . . . der Vater ist ihnen gewiß, so gewiß, als die Kindschaft, und diese Kindschaft ist gegeben in der Erfahrung der Wiedergeburt“. *E. d. chr. G.*², S. 338.

²⁾ Vorträge der theol. Konferenz zu Gießen, IV. Folge (1888), S. 22. Es heißt da weiter: „Was der kosmologische Beweis wahrscheinlich machte, daß der Welturheber ein selbstmächtiges, vernünftiges Wesen sei, was der teleologische Beweis uns nahe legte trotz mancher entgegenstehender Erfahrung, daß er zwecksetzender Wille sei, das wird uns durch die Erfahrung des sittlich guten Personenlebens zur Gewißheit, denn das sittliche Gute kann nicht durch Zufall entstehen.“

³⁾ Lipsius, Lehrbuch der ev.-prot. Dogmatik³, S. 181.

zweckes sich gezwungen sehen sollte, Gott zu denken, ist eine Ansicht, die wenigstens mit den Bestrebungen derer nicht gut zu vereinigen ist, welche an Stelle Gottes die sittliche Weltordnung sehen wollen, mögen sie nun diese Weltordnung selbst Gott nennen, oder nicht.

Das Unzureichende aller bisherigen Beweise für das Dasein Gottes hat Fricke Veranlassung zur Aufstellung seines pneumatologischen Beweises gegeben. Derselbe ist nach seiner Meinung überall das Letztentscheidende. Er gründet sich auf eine Weltanschauung, welche gegen Ritschl die unio mystica zwischen dem göttlichen und menschlichen Geist aufrecht hält.¹⁾ Wenn wir nachweisen könnten, daß die Sittlichkeit nach ihrer inneren Seite geprüft unvollziehbar ist ohne den persönlichen Gott, so sei dessen Existenz erwiesen, so gewiß die Existenz unseres eigenen Lebens nicht ein Selbstwiderspruch sein könne.²⁾

Auch hier wird also der Ausgang von der Sittlichkeit genommen und der pneumatologische Beweis in einen theils religiösen, theils religiösen Beweis zerlegt.

Den eigentlichen Kern des Beweises bildet der ethische Teil, welcher von dem ausgeht, was allgemein gewiß ist, nämlich der Anerkennung der Sittlichkeit und der Verpflichtung für sie als Lebensbedingung für alle. Der Beweis, der sich darauf gründet, ist ein negativer. Er gipfelt in dem Nachweis, daß die Aufhebung der inneren Schranken für die Sittlichkeit nur möglich ist durch den Glauben an den persönlichen Gott. Dieser Nachweis soll durch Zurückweisung der sonst möglichen Begründung des Sittengesetzes erbracht werden.

Es seien drei Schritte, welche zu dieser Begründung unternommen werden könnten, welche aber alle drei versagten, vorausgesetzt, daß die Liebe des Gesetzes Erfüllung sei. Denn wenn es keinen persönlichen Gott als Gesetzgeber und Wahrer des Sittengesetzes gäbe, so könnte letzteres sich entweder auf sich selbst gründen, d. i. auf die Pflichtliebe, oder auf die Selbstliebe, oder auf die Nächstenliebe.

Der erste Schritt ist deshalb nach Fricke nicht gangbar, weil es keine Liebe zum unpersönlichen Gesetze giebt. Nur wenn das

¹⁾ Fricke, Ist Gott persönlich? S. 52. ²⁾ Fricke, a. a. O. S. 50.

Sittengesetz persönlich, d. h. wenn es Manifestation der absoluten, heiligen Liebe selbst ist, kann es Gegenstand der Liebe sein, und der Mensch, der das Sittengesetz als unverbrüchlich vorfindet, ist kein Widerspruch in sich selbst.

Daß die Selbstliebe das „Kardinal-Unsittliche“, nicht das Prinzip und die Kraft des Sittlichen sein kann, ist von vornherein klar.

So bleibt nur noch die Nächstenliebe übrig. Aber auch diese, die den Unbekannten und den Feind mit einschließt, ist unmöglich ohne den weltverschiedenen, persönlichen Gott der Liebe, folglich, so wird geschlossen, ist er.¹⁾

Aber ist das wirklich ein Beweis, bei dem sich ein zwingender Schluß aus allgemein anerkannten Voraussetzungen ergibt? Es müßten vorerst zwei Bedingungen erfüllt werden, einmal, daß jeder die Unbedingtheit des Sittlichen anerkennt, sodann, daß jeder dem Satze zustimmt: „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung (Röm. 13, 10)“.

Was das erstere betrifft, so wird jedenfalls die Unbedingtheit von dem Positivismus²⁾ nicht anerkannt, und in der Praxis wohl auch überall da nicht, wo das Sittliche nicht als das unbedingte Gottesgebot erkannt worden ist. Denn es bleibt doch mehr als fraglich, ob das Sittliche auf den menschlichen Willen diejenige Wirkung ausüben würde, welche jetzt das Gottesgebot ausübt, wenn es nur bis zu den sittlichen Ideen, bis zu an sich seienden sittlichen Wahrheiten und Verhältnissen verfolgt werden könnte.

Das sittlich Schöne mag gefallen, zur Bewunderung hinreißen, auch den Willen anregen und vielfach beeinflussen, wie denn in dem Schönen zweifellos ein wichtiges Bildungsmittel liegt; aber daß es auch dem Menschen schwere Opfer zumuten, seinen Willen brechen und umwandeln könnte, das darf bezweifelt werden.

Die vollkommene Sittlichkeit ist denn auch erst durch das Christentum angebahnt worden, weil erst durch dasselbe die voll-

1) Fricke, Ist Gott persönlich? S. 66.

2) Vgl. zum Positivismus: Kennedy, Gottesglaube und moderne Weltanschauung (1893). Erste Vorlesung: Das Veto des Positivismus. Wo die Ethik in einen Naturprozeß verwandelt und das unbedingt Gültige und Wertvolle geleugnet wird, da wird nach A. Dorner die Ethik um ihren Kern gebracht. Vgl. A. Dorner, das menschliche Handeln (1895), S. 106.

kommene Erkenntnis Gottes und seines Willens gebracht oder doch ermöglicht worden ist. Erst innerhalb des Christentums, d. h. innerhalb derjenigen Religion, in welcher die Gläubigen Gottes durch Christum gewiß geworden sind, findet sich aber auch der Satz: „Die Liebe ist des Gesetzes Erfüllung“, und nicht bloß diese Behauptung findet sich, sondern auch die Sache selbst. Erst wo die Liebe zu Gott ist, wird daraus auch die Liebe zur Sittlichkeit als zu dem Willen Gottes entstehen, so daß die Liebe zum Gesetz auch erst da als solche anerkannt werden dürfte, wo die Liebe zu Gott bereits vorhanden ist. Ein zwingender Beweis für das Dasein Gottes kann deshalb aus der Liebe zur Sittlichkeit für die nicht erbracht werden, die nicht schon Gottes gewiß sind.

Zu dem sittlichen Beweise fügt Fricke zuletzt noch den religiösen. Ebenso wenig, wie nach ihm das Sittliche vollziehbar ist ohne den persönlichen Gott, ebenso wenig auch die Religion. In letzter Hinsicht wird auch wieder eine dreifache Begründung versucht durch den Hinweis auf die Gemeinschaft mit Gott, welche in der Religion gegeben ist und gerade in der Liebe von Person zu Person zu stande kommt, durch den consensus populorum hinsichtlich des Kultus und des Gebetslebens, welches überhaupt nur unter Voraussetzung eines persönlichen Gottes möglich ist, und durch Betonung der Vollkommenheit des Gottesbegriffs, für welche Fricke in der Aufgabe der Persönlichkeit Gottes eine Gefahr erblickt.

Während dieser letzte Teil des religiösen Beweises, weil mit dem Begriff des vollkommensten Wesens zusammenhängend, wieder in den ontologischen Beweis einmündet und mit demselben steht und fällt, läßt sich auf den Begriff der Religion schon darum kein eigentlicher Beweis gründen, weil wir durchaus nicht einen von allen anerkannten Religionsbegriff haben.¹⁾

1) Nur einige Ansichten vom Wesen der Religion mögen hier zusammengestellt werden. So ist nach Kant (die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Kirchmannsche Ausg. S. 183) „Religion . . . das Erkenntnis aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote.“ Schleiermachers berühmte Definition lautet (Der christliche Glaube² I § 3 u. 4): Die Frömmigkeit, welche die Basis aller kirchlichen Gemeinschaften ausmacht, ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins. Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Äußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von

Auch ist gegen diesen Beweis dasselbe vorzubringen, was gegen den auf die Sittlichkeit gegründeten einzuwenden war, daß er nämlich bereits eine höhere Stufe der Religion voraussetzt. Wer dagegen von einer Verbindung zwischen seinem Geist und Gott nichts weiß, der wird durch diesen Beweis nicht überzeugt werden. Er wird vielmehr geneigt sein, die von den Religiösen behauptete persönliche Beziehung zu ihrem Gott für Einbildung zu halten. Der Hinweis endlich auf den *consensus populorum*, welcher nur dadurch eine Änderung gegen den alten *consensus gentium* erhält, daß er sich nicht auf die Gottesidee, sondern auf den Kultus und auf das Gebetsleben richten soll, erhält schon dadurch eine Lücke als Erfahrungsbeweis, daß die Zahl der Gottesleugner und Gebetslosen gerade in unserer Zeit sich zu mehren beginnt.

Auf das sittlich-religiöse Moment im Menschen gründet auch

allen anderen Gefühlen unterscheiden, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.“ Nach Zweiten (Vorlesungen über die Dogmatik.⁴ I, S. 3; 10 f.) besteht „das Wesen der Religion von ihrer materiellen Seite in der Anerkennung eines von der Welt zu unterscheidenden höheren Seins und der Abhängigkeit der Welt von demselben“, dazu muß dann aber von der formellen Seite das religiöse Gefühl kommen, denn: „Nur dasjenige Erkennen, nur diejenigen Handlungen, die von religiösen Gefühlen ausgehen oder darin endigen, haben Wert und Bedeutung für die Religion.“ W. Bender (das Wesen der Religion und die Grundgesetze der Kirchenbildung, 1886 S. 52 u. 70) sieht in der Religion die Idee vom Lebensideal oder Lebenszweck des Menschen verkörpert. Raftan (das Wesen der christl. Religion² S. 52) meint richtig, daß es der Glückseligkeitstrieb sei, welcher bei Bender zur Religion führe, und daß sich dies zumteil mit den Grundgedanken seiner eigenen Ausführung berühre. Nach ihm (Raftan a. a. D. S. 5) „ist das Wesen der Religion die Summe von Merkmalen, welche den geschichtlichen Religionen gemeinsam sind“, zu Grunde aber liegt der Religion eine Wertbeurteilung. Hatte Hegel das Wissen als das vornehmste Stück der Frömmigkeit bezeichnet, so sieht Raftan in der Religion eine praktische Angelegenheit des menschlichen Geistes. (Vgl. Raftan, Dogmatik¹ u. 2 S. 12). Den Schluß möge die eigenartige Definition von Max Müller (Natürliche Religion. Gifford-Vorlesungen, 1890, S. 181) machen: „Religion besteht im Gewahrwerden des Unendlichen unter solchen Manifestationen, die auf den sittlichen Charakter des Menschen bestimmend einzuwirken im stande sind.“

H. H. Wendt seinen „Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums (1897)“, einen Beweis, der hiernach ja freilich die gesamte christliche Weltanschauung, aber eben damit auch den christlichen Gottesbeweis in sich schließt. Derselbe erinnert an die zuletzt genannten Beweise, geht aber auch wieder seine eigenen Wege.

Es ist die Thatsache der sittlichen Freiheit, welche zum Ausgangspunkt des eigentlichen Beweises genommen wird, nachdem der Autoritätsbeweis und der rein spekulative Beweis abgelehnt worden sind.

Der wahre Beweis kann nur ein Erfahrungsbeweis sein. Nun giebt es äußere und innere Erfahrung. Bei ersterer könnten wir an Wunder denken. Aber bei dem Schluß von der Wirkung auf die Ursache, meint Wendt richtig, kommen wir immer noch nicht zu dem einen allmächtigen Gott der christlichen Weltanschauung.

Ebenso ist auch ihm der auf den regelmäßigen Weltbestand gegründete Beweis nicht genügend, weil er wohl den Rückschluß gestatte auf einen Gott, welcher die oberste Weltursache ist, nicht aber auf einen Gott, welcher noch mehr ist, als dies, insofern er die Menschen über den Zusammenhang dieses irdischen Lebens zu einem höheren, himmlischen Leben hinausheben kann.¹⁾ Die Erfahrung, auf welche nach Wendt mit Recht der Hauptwert zu legen ist, gründet sich vielmehr auf unser Innenleben und zwar auf den Kern desselben, das Ich unserer geistigen Persönlichkeit.

Wichtig ist, daß damit ein selbständiger, entwicklungsfähiger Keim unserer Persönlichkeit festgehalten wird, ohne welchen alle Einwirkungen von außen belanglos wären und das eigentümliche, geistige Innenleben weder zu stande bringen, noch verständlich machen könnten. Die Frage nun, ob es eine Erfahrung von höheren Einwirkungen, von der Realität einer höheren Welt, in diesem Innenleben des Menschen giebt, muß nach Wendt sowohl im Hinblick auf die Erlebnisse frommer Christen, als auch die innere Gottesoffenbarung in Jesu selbst zugestanden werden.²⁾ Weil nun aber nicht alle Menschen solche Erlebnisse haben, so unterliegt dieser Beweis einer zu großen Beschränkung.

Die allgemeine Grundlage des Erfahrungsbeweises muß des-

¹⁾ Wendt, der Erfahrungsbeweis für die Wahrheit des Christentums, S. 13. ²⁾ a. a. O. S. 17.

halb eine allgemein zugängliche sein. Das ist die sittliche, die in der warnenden und rügenden Stimme des Gewissens zum Ausdruck kommt, welches nach Wendt in seinem Grundbestande ein dem Menschen angeborenes inneres Gesetz ist. Indessen so wichtig das Gewissen für uns ist, so darf aus dem Vorhandensein und der Stärke, mit der es sich geltend macht, doch nicht zu viel geschlossen werden. Es führt durch die sittlichen Postulate höchstens zur subjektiven Gültigkeit der religiösen Ideen, nicht zum Erweis ihrer objektiven Wirklichkeit. Zu dieser gelangen wir erst durch das innere Erlebnis, welches uns die Kraft der sittlichen Freiheit erfahren läßt.

Auch Fricke und Baumann kommen bei ihrem Gottesbeweise auf ein inneres Erlebnis hinaus, welches den Menschen die Kraft zum Thun des Sittlichen giebt, aber Baumann wenigstens thut das unter ausdrücklicher Leugnung der Willensfreiheit, auf welche bei Wendt gerade das höchste Gewicht gelegt wird. Ja, die Willensfreiheit erscheint hier so wichtig, daß dieselbe sogar als die einzige Ausnahme von dem sonst nicht unterbrochenen Causalzusammenhang alles natürlichen Lebens angesehen wird. Diese Freiheit, obwohl sie vielfach vermißt wird, vielfach auch beschränkt erscheint, ist doch vorhanden¹⁾, wofür schon das Gewissen spricht, und eben in ihr hat der Mensch „die unmittelbare Erfahrung von der Wirklichkeit eines höheren, überweltlichen Lebens, an dem er selbst in dem Kerne seines persönlichen Lebens Anteil hat²⁾.“ Zugleich wird diese Kraft der sittlichen Freiheit mit der Wirkung des göttlichen Geistes in Zusammenhang gebracht, wie denn überhaupt

1) Romanes, Gedanken über Religion, S. 110 macht auf den Hauptunterschied zwischen der bloß rechtlichen und der moralischen Verantwortlichkeit aufmerksam. Die Frage betreffe allein die moralische Verantwortlichkeit. Auf den innersten Kern der moralischen Willensfreiheit weist Runo Fischer in seiner Prorektorsrede „Über die menschliche Freiheit (1888)“ S. 43 f., wenn er sagt: Diejenige Gefinnungsänderung, die einzig und allein That und Zeugnis der Freiheit ist, geschieht nicht an der Oberfläche, sondern in der Wurzel, nicht auf der Außenseite, sondern im innersten Grunde des Charakters, sie ändert die von der Selbstsucht getriebene Willensrichtung, sie ist eine Umwandlung. An der tiefen und verborgenen Quelle, woraus der Wille entspringt, an diesem Punkt, nur hier steht die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen.“ 2) Wendt, a. a. O. S. 29.

die Realität eines mannigfaltigen Reichthums göttlicher Geisteswirkungen, deren Erlebnis dem Christen ein Unterpfand seiner Gemeinschaft mit Gott ist, vorbehalten bleibt,¹⁾ somit ist auch von Wendt eine unio mystica mit Gott festgehalten worden, ohne daß doch einer ungesunden, schwärmerischen Auffassung und Ausdehnung derselben das Wort geredet wird.

Eine wertvolle Ergänzung des sittlichen Erfahrungsbeweises sieht Wendt schließlich in der geschichtlichen Erscheinung Jesu Christi, in der Weise nämlich, daß wir unter dem Eindruck seines sittlich-religiösen Charakterbildes das bestätigt finden, worauf uns schon unsere eigene innere Erfahrung geführt hatte, das Hineinreichen und die Einwirkung einer höheren Welt. Von anderer Seite war ja auf diesen Beweis als auf den Hauptbeweis bereits alles Gewicht gelegt worden. Aber gerade gegen Herrmann, den Hauptvertreter dieser Richtung in seinem „Verkehr des Christen mit Gott“ wird in einer Anmerkung²⁾ die allgemeine sittliche Freiheitserfahrung als die grundlegende geltend gemacht.

Damit ist der Erfahrungsbeweis geschlossen. Es fragt sich nur, ob er wirklich ein Beweis im wissenschaftlichen Sinne des Wortes ist. Wendt selbst stellt das in Abrede.³⁾

Was von der religiösen Anschauung im allgemeinen eingeräumt werden muß, daß sie nicht zu einem exakten Wissen erhoben werden kann, sondern ein Glauben, eine Überzeugung bleibt, das gilt auch von der Gottesanschauung im besondern. Der dafür gebrachte Beweis, welcher 4 Stufen enthält und schrittweise von der Frage nach dem Urgrund aller Dinge durch das Staunen über die Schönheit und immanente Zweckmäßigkeit der Welt bis zur sittlich-religiösen Erfahrung und der Bestätigung derselben in dem Lebensbilde Jesu Christi fortschreitet, ist im wesentlichen eine wissenschaftliche Begründung des christlichen Gottesbegriffs und der christlichen Gottesgewißheit, welche nur für die eine überzeugende, durch nichts zu erschütternde Beweisraft hat, die sowohl in ihrem eigenen Innern, als auch vor dem Lebensbilde Christi die Erfahrung ihrer Wahrheit machen.

Mit anderen Worten, es handelt sich hier nicht um einen Be-

¹⁾ Wendt, a. a. D. S. 32. ²⁾ a. a. D. S. 36. ³⁾ a. a. D. S. 39.

weis im gewöhnlichen Sinne, bei welchem aus den allen zugänglichen und von allen anerkannten Voraussetzungen aus mit einem „was zu beweisen war“, die überzeugende Schlußfolgerung gezogen werden könnte. Wir sind nicht im stande, das ist doch schließlich das Ergebnis aller versuchten Beweisführung, Gottes Dasein auf exakt wissenschaftliche Weise zu beweisen, aber wir vermögen Gott im Glauben zu erkennen, und diese Erkenntnis als vernünftig und auf guten Gründen beruhend gegen die Angriffe einer atheïstischen Weltanschauung zu verteidigen.

Also ein Beweis und doch kein Beweis? Ist das nicht der alte Widerspruch, den man immer der christlichen Weltanschauung schuld gegeben hat? Muß da nicht zugestanden werden: Entweder man kann Gottes Dasein beweisen, wie man mathematische und naturwissenschaftliche Wahrheiten beweisen kann, oder man kann es nicht? Gehört die religiöse Erfahrung, die man im Glauben macht, dazu, daß alle jene sogenannten Beweise für das Dasein Gottes überhaupt Eindruck machen, so sind, wie es scheint, diese Beweise hinfällig, wo eben der Glaube fehlt, während sie überflüssig erscheinen, wo man im Glauben Gottes unmittelbar inne und gewiß wird. Den einen kann Gottes Dasein nicht bewiesen werden, ebenso wenig wie den Blinden das Dasein der Farben. Den anderen braucht es nicht bewiesen zu werden, so wenig wie denen, welche die Sonne am Himmel sehen, bewiesen zu werden braucht, daß es eine Sonne giebt.

Aber so wenig man schließlich bei einem naturwissenschaftlichen Beweise auf die Blindgeborenen Rücksicht nimmt, welche einen Beweis nicht antreten können, für den sinnliche Wahrnehmungen und Experimente die Voraussetzung bilden, so wenig kann man bei einem Gottesbeweise auf diejenigen Rücksicht nehmen, welchen sozusagen die religiöse Sehkraft völlig abgeht.

Freilich darf man fragen, ob es überhaupt in dem Sinne religiös Blindgeborene giebt, wie es leiblich Blindgeborene giebt. Sind schon die letzteren der Zahl nach gering, so sind es die ersteren erst recht, auf alle Fälle sind sie anormale Erscheinungen, eine Ausnahme von der Regel, daß alle Menschen der Religion bedürfen und für dieselbe auch die natürliche Anlage mitbringen.

Indessen, was bedürfen diese letzteren, die große Mehrzahl der Menschen, auf welche das Augustinische Wort von der Erschaffung des Menschen zu Gott seine Anwendung findet, eines Gottesbeweises, da sie ja auf anderem Wege zu Gott kommen? Sie bedürften allerdings keines Beweises zu ihrer Gewißheit, daß es einen lebendigen Gott giebt, wenn es sich bei diesem Gott nur um das Object der sittlich-religiösen Gewißheit handelte, um einen Gott, der mit der Welt und der Geschichte nichts zu thun hätte, und wenn wir unsere Gedanken über Gott ganz von denjenigen über die Welt zu trennen vermöchten.

Aber weder ist das erstere der Fall, noch das letztere. Vielmehr ist das Dasein eines Gottes zu erweisen, ich möchte lieber diesen Ausdruck gebrauchen, als von einem Beweise für das Dasein Gottes sprechen, welcher sich in Natur und Geschichte offenbart hat, ja täglich von neuem offenbart. Und wir selber leben nicht nur in einer Welt, in welcher uns zusammen mit den Gegenständen und Gesezen der Natur die Spuren göttlichen Waltens und göttlicher Kräfte begegnen, wenigstens zu begegnen scheinen, wir finden auch in uns selbst eine Welt von Gedanken, deren einzelne Elemente wir mit einander in Beziehung setzen müssen, um uns daraus eine einheitliche Weltanschauung zu bilden.

Es hieße von vornherein die Waffen strecken, wenn dem Versuch, die Leugnung des Daseins Gottes als Ergebnis einer allein wissenschaftlichen Weltbetrachtung hinzustellen, von theistischer Seite nicht immer wieder der Gegenversuch gemacht werden sollte, vielmehr den Glauben an den lebendigen Gott als allein mit einer vernünftigen Weltanschauung verträglich darzustellen.

Es geht auch nicht an, daß man sich den hier vorliegenden Schwierigkeiten dadurch entzieht, daß man einen breiten Graben die Gebiete des Wissens und des Glaubens scheiden läßt. Der Brücken und Beziehungen, welche hinüber und herüber führen, sind denn doch zu viele, als daß von einer strengen Grenze zwischen beiden Gebieten die Rede sein könnte. Man begegnet ebenso auf dem Gebiete des Wissens dem Glauben, wie umgekehrt auf dem des Glaubens dem Wissen.

Aber wenn es wahr ist, wie die Erfahrung doch zu bestätigen

scheint, daß der theoretische Gottesbeweis in seinen verschiedenen Arten oder Stufen nur für den zieht, welcher bereits im Glauben, zumal im Anschauen Jesu Christi, seines Glaubens gewiß geworden ist, so wird es praktischer sein, bei dem Gottesbeweise den umgekehrten Weg einzuschlagen, wie früher. Statt von dem ontologischen oder kosmologischen Beweise auszugehen, um mit dem Erfahrungsbeweise zu schließen und im Angesicht des Menschensohnes die höchste Stufe der christlichen Gewißheit über das Dasein eines lebendigen und persönlichen Gottes zu erreichen, sollte man einmal den Versuch machen, den umgekehrten Weg einzuschlagen. Wer in Jesu Bild und Wort den lebendigen Gott gefunden, wer in seinem Gewissen die richtende und verurteilende Stimme dieses Gottes vernommen, aber auch seine Gnade erfahren hat und im Kampf gegen die Sünde seines Geistes und seiner Hilfe inne geworden ist, der wird auch durch die Welt schreitend die Beweise für das Dasein dieses Gottes auf Schritt und Tritt zu sammeln vermögen, ja, sie werden sich ihm geradezu aufdrängen. So wird er dessen gewiß werden zu seiner freudigen Überraschung: „Gott ist nicht ferne von einem jeglichen unter uns — in ihm leben, weben und sind wir (Act. 17, 27)“.

VII.

Das Subjekt der christlichen Gewißheit.

- a) Die allgemeine Bedeutung des Subjektes für die christliche Gewißheit.

Auf die Bedeutung des Subjektes als des Herdes, auf welchem das Licht der Gewißheit leuchtet und sich in die Wärme umsetzt, welche die treibende Kraft eines neuen Lebens wird, ist schon wiederholt hingewiesen worden. Die christliche Gewißheit ist eben so eng mit dem Subjekt verknüpft, daß sie von demselben gar nicht getrennt werden kann. „Wo Gewißheit sich findet“, sagt Frank,¹⁾

¹⁾ S. d. christl. Gewißh., I, S. 6.

„kann sie nicht anders zu stande kommen, als durch subjektive Vermittlung.“ Trotz der Verschiebung der objektiven Faktoren sei doch der subjektive der entscheidende.¹⁾

Dasselbe subjektive Moment wird bereits von Luther geltend gemacht. „Es sei nicht genug, daß einer sage, Luther, Petrus oder Paulus habe das gesagt, sondern er müsse bei sich im Gewissen fühlen Christum selbst, er müsse unbeweglich empfinden, daß es Gottes Wort sei“.²⁾

Das alte Wort, daß der Mensch das Maß aller Dinge ist, kommt also auch hier wieder zu seiner Geltung.³⁾

Je mehr es aber zu Tage tritt, daß das Subjekt bei der Gewißheitsfrage eine bedeutsame Rolle spielt, insofern es sich in der Hauptsache jedes Mal um die Gewißheit für ein bestimmtes Subjekt handelt, um so wichtiger ist die Frage, worin denn das Subjekt der christlichen Gewißheit besteht? Damit hängt zugleich die andere Frage zusammen, durch welche Vermittlung und durch welches Organ das Subjekt seines Glaubens gewiß wird?

Der erste Unterschied, den wir hinsichtlich des Subjektes machen müssen, ist der des Einzel- und des Gesamtsubjekts. Dieser Unterschied ist ebenso von verschiedenen Seiten gemacht worden, wie er ein durch die Geschichte gegebener ist. Er kommt im allgemeinen in der Stellung zum Ausdruck, welche die evangelische und katholische Kirche zu einander einnehmen.

Das in seinem Recht gekränkte und unterdrückte Einzelsubjekt hatte sich in der Reformation sein Recht wieder erworben, um es nicht wieder fahren zu lassen. Der in der evangelischen Kirche sich ausbildenden subjektiven Heilsgewißheit gegenüber hand dagegen die katholische Kirche das Einzelsubjekt desto fester an die kirchliche Autorität des Gesamtsubjekts. Zwar kam dann auch in der katholischen Kirche das Einzelsubjekt zur Geltung, aber doch nur

¹⁾ Frank, a. a. O., I, S. 8. ²⁾ Siehe Köstlin, die Begründung unserer sittlich-relig. Überzeugung, S. 8.

³⁾ Mit Recht bemerkt Frank (a. a. O. I, S. 9) gegen Philippi, welcher auf die objektive, durch Christum vollbrachte und vom Worte Gottes bezeugte Versöhnung als auf den alleinigen Fels der Heilsgewißheit hingewiesen hatte, daß es sich gerade darum handle, wie ein ev. Christ dahin gelange, sich jene Heilsrealitäten den alleinigen Fels seiner Zuversicht sein zu lassen.

in seiner Eigenschaft als Vertreter des Gesamtsubjekts. Und wenn trotzdem die Entwicklung des Papsttums bis zur Unfehlbarkeit eine Entwicklung des subjektiven Prinzips bis zum schrankenlosesten Subjektivismus darstellt, so ist das doch vielmehr eine Verbildung und Verzerrung, als eine Weiterbildung der berechtigten Subjektivität zu nennen. Freilich ist auch in der Reformationskirche das Recht des Subjektes gemißbraucht worden, indem sich daraus eine mehr auf subjektives Meinen, als auf zwingende Gründe sich stützende Kritik und willkürliche Behandlung des in der Schrift niedergelegten objektiven Wahrheitsgehaltes entwickelte, oder auch, indem der einzelne sich von der Gesamtheit trennte.

In diesen beiden Erscheinungen liegt zumteil die Ursache, daß die subjektive Gewißheit überhaupt in Mißkredit gekommen ist. So wird einmal¹⁾ dem theologischen Subjektivismus zum Vorwurf gemacht, er nehme der absoluten Wahrheit gegenüber die Stellung ein, daß das endliche, dem Irrtum unterworfenene Subjekt die Wahrheit mitbestimme. Dies sei der Punkt, an welchem dem Subjektivismus der Vorwurf gemacht werden müsse, daß er die göttliche Offenbarung und damit auch die sittliche Grundlage des Glaubens zerstöre. Das Subjekt ist aber doch höchstens insofern mitbestimmend für die Wahrheit, die außer ihm liegt, als es dieselbe in die jedesmalige Form faßt. In der Hauptsache liegt die Bedeutung des Subjektes nicht darin, daß es die Wahrheit schafft, sondern darin, daß es der vorhandenen Wahrheit gewiß wird. Es trifft dies ebenso bei dem Einzelsubjekt zu, wie bei dem Gesamtsubjekt, welches in dem Sammelbegriff der Kirche die Einzelsubjekte teils in sich faßt, teils sich ihnen gegenüberstellt. Die Bedeutung des Subjektes wird übrigens eine um so größere sein, je mehr gerade auf dem religiösen Gebiete die Gewißheit auf eine subjektive Überzeugung hinausläuft, d. h. nach Reßl²⁾ auf ein „urteilen, welches trotz unzureichender, objektiver Gründe dennoch mit der Zuversicht der Gültigkeit stattfindet“.

¹⁾ Deutsche ev. Kirchenzeitung, 1894, Nr. 46.

²⁾ Zur Psychologie der subjekt. Überzeugung (Abdruck einer Programmarbeit in Zeitschr. f. ex. Phil., XX, Heft 1 u. 2.

b. Das individuelle Einzelsubjekt.

Wenn wir von dem Sage ausgehen, ein jeder sei seiner Meinung gewiß, so ist damit einfach jedes einzelne Gemeindeglied gemeint, welches als solches aus der Gesamtheit der christlichen Gemeinde heraustritt. Und zwar ist es der Mensch als individuelle Person im Gegensatz gegen die Gemeinde, welcher uns als Subjekt der Gewißheit und als Gegenstand psychologischer Erkenntnis gegeben ist. Was den Menschen überhaupt zu einem Subjekte sittlich-religiöser Erfahrung macht, das liegt nicht in der Zusammenfassung seiner leiblichen Bestandteile zur Einheit eines lebendigen Organismus, sondern darin, daß er ein geistiges Ich ist. Statt Einzelsubjekt könnten wir deshalb auch Einzelich sagen, insofern wir nur festhalten, daß es sich noch nicht um das Selbstbewußtsein im eigentlichen Sinne handelt, sondern um das individuelle Ich, wie es uns in jedem Kinde entgegentritt, das wohl schon zum Selbstbewußtsein erwacht ist, daselbe aber noch nicht zum Gegenstande seines Nachdenkens gemacht hat.

Die Voraussetzung müssen wir dabei jedenfalls machen, daß die Einzelperson als ein seelisches Ich und Subjekt mit Recht bezeichnet werden darf. Dies wird aber nur da der Fall sein, wo es ein reales Seelenwesen giebt, als dessen innere Zustände die in die Erscheinung tretenden Bewußtseinsvorgänge aufgefaßt werden können. Ohne diese Annahme einer realen Seele hätten wir nicht einmal ein Subjekt für die einfachsten Sinneswahrnehmungen. Wir könnten dann nicht sagen: Ich sehe, ich höre, geschweige denn, ich bin meines Glaubens gewiß.¹⁾ An einem solchen einheitlichen Subjekte fehlt es nicht nur da, wo nach der materialistischen Anschauungsweise das ganze Seelenleben in die Bewegung der Materie, namentlich der Gehirnmoleküle, gelegt wird, sondern auch da, wo man die Einheit unseres Wesens einzig und allein in die

¹⁾ „Alle Bewußtseinserscheinungen“, sagt Zeller, „beruhen darauf, daß ein Mannigfaltiges zur Einheit der Empfindung, des Gefühls, der Vorstellung, des Gedankens, des Entschlusses zusammengefaßt werde; sie alle haben zu ihrer Voraussetzung das einheitliche Subjekt, in welchem und durch welches sie sich vollziehen, das Selbst oder das Ich. Ein Körper kann nicht das Subjekt jener Vorgänge sein, welche sich nur als Thätigkeiten eines streng einheitlichen Wesens begreifen lassen.“ D. Flügel, Die Seelenfrage², S. 98.

funktionelle Verbindung unserer Vorstellungen setzt. Das letztere ist z. B. bei Wundt¹⁾ der Fall. Derselbe meint, daß man durch Annahme eines unerkennbaren Subjektes der Mythologie einen Tribut zahle. Es fragt sich aber doch, ob man nicht vielmehr der Mythologie dann einen Tribut zahlt, wenn man eine Thätigkeit personifiziert, als wenn man ein reales, geistiges Subjekt annimmt, welches als Träger der Bewußtseinserscheinungen angesehen werden kann. Dort wäre eine Thatsache einfach unbegreiflich, denn es fehlte an einem bleibenden Subjekte, welches eben die Thätigkeit der Apperception, d. i. des Denkens, ausübt und mittelst derselben den fortwährend wechselnden Vorstellungsstoff, in welchen der Wahrnehmungsstoff auf eine uns unerklärliche Weise umgesetzt wird, zur Einheit des Bewußtseins verarbeitet.

Wie durch die Apperception, d. i. die „Zugesellung solcher Seelenzustände zu den neu eintretenden Vorstellungen, welche durch die letzteren irgendwie hervorgerufen werden“, die subjektive Überzeugung zu Stande kommt, hat Resl²⁾ ausführlich darzulegen versucht.

Fassen wir nun das individuelle Einzelsubjekt näher ins Auge, so tritt uns dasselbe als Träger verschiedener und wechselnder Bewußtseinserscheinungen entgegen, unter denen wir die drei Arten des Vorstellens oder theoretischen Denkens, des Fühlens und des Wollens zu unterscheiden pflegen. Die Folge dieses verschiedenen psychologischen Anblickes, welchen das gegebne Einzelsubjekt gewährt, ist gewesen, daß man bald in dies, bald in jenes der sogenannten Seelenvermögen den Sitz des religiösen Empfindens gelegt und dasselbe zum Organ der Gewißheit gemacht hat, je nachdem man mehr die theoretische oder praktische Seite des Glaubens ins Auge faßte.

Nachdem erkannt worden war, daß Glauben und Denken sich nicht decken, und daß in der Glaubensgewißheit jedenfalls mehr geboten wird, als theoretische Erkenntnis, meinte man im Gefühle das eigentliche Organ der Gewißheit gefunden zu haben. So hat

1) Grundzüge der physiol. Psychologie, 1880, II, 304 ff. bei D. Flügel, a. a. O. S. 99.

2) Zeitschrift f. ex. Philosophie XX, Heft 1 u. 2: Zur Psychologie der subj. Überzeugung.

namentlich Carlblom es unternommen, „das Gefühl in seiner Bedeutung für den Glauben“ zu untersuchen. Er faßt „das Gefühl als spezifisches Bewegtwerden des Geistes von einem Wirklichen im Moment der unmittelbaren Berührung mit diesem“ auf.¹⁾ Ja, er braucht für das Gefühl geradezu den Ausdruck Organ, indem er darauf hinweist, daß Iwisten das Verdienst zukomme, das absolute Abhängigkeitsgefühl als Organ der Heilserfahrung bestimmt zu haben.²⁾ Es ist aber trotzdem das Gefühl von ihm nicht im Sinne getrennter Seelenvermögen gedacht, denn er läßt nicht nur das Fühlen und Wollen, sondern auch das Denken und Wollen von einander beeinflusst sein. So sagt er einmal³⁾: „Es kann keinen erleuchteten Verstand in Verbindung mit einem unerleuchteten Willen geben“, während er an einer anderen Stelle⁴⁾ erklärt: „Denken und Wollen sind in der personalen Einheit nicht geschieden, sodaß jedes Denken auch ein Wollen und jedes Wollen auch ein Denken ist.“⁵⁾

Während Carlblom so das Gefühl geradezu als Organ der Heilserfahrung bezeichnet, spricht er an anderen Stellen vom geistlichen Sinn. So lesen wir bei ihm in der Schrift über das Gefühl⁶⁾: „Buße und Glauben“, die Prinzipien gesunder kirchlicher Theologie, sind psychologisch vereinigt in dem geistlichen Sinn des zerشلagenen Sünderherzens“. Ebenso weist er in derselben Schrift⁷⁾ auf die pietistische und Schleiermachersche Richtung der Theologie als auf diejenige hin, welche im Gegensatz gegen die konfessionelle Richtung von einer spezifischen Wirkung der Heilsmacht im Subjekt, von einem geistlichen Sinne ausgehen, während er es in der Besprechung des Frankeschen Systems⁸⁾ Frank als Verdienst anrechnet, daß er auf die Thatsache der Wiedergeburt als Aufschlüsselung eines geistlichen Sinnes für die Heilswahrheit hingewiesen habe.⁹⁾

1) Carlblom, das Gefühl u. s. w. S. 15. 2) Carlblom, a. a. O. S. 14. 3) Carlblom, a. a. O. S. 49. 4) Carlblom, zur Lehre von der christl. Gewißheit, S. 19, Anm.

5) In beiden angeführten Schriften verwirft er deshalb auch eine theologia irrogenitorum und weiß sich darin eins mit Frank, welcher das wiedergeborene Ich zum Ausgangs- und Mittelpunkt der christl. Gewißheit macht.

6) S. 25. 7) S. 23. 8) Zur Lehre von der christl. Gewißheit, S. 74.

9) Vergl. auch die unmittelb. Anschauung bei Romanes, Gedanken über Religion, S. 128 u. 157.

Frank selbst spricht gleich im Anfang seines Werkes¹⁾ von einer Zentralstelle der christlichen Gewißheit als der innersten Burg der christlichen Überzeugung.

Auch Röstlin redet von dem Zeugnis des inneren Sinnes und bezeichnet den letzteren als einen sittlich-religiösen.²⁾

Kirn weist zwar darauf hin, daß in der normal entwickelten Frömmigkeit der Glaube das gesamte geistige Leben durchdringt, sagt aber auch, daß sich die religiöse Gewißheit ursprünglich auf einen engeren Kreis von Zuständen unseres inneren Lebens stütze, nämlich auf die sittlichen Elemente des Bewußtseins.³⁾

Durch diese Hinweise auf den inneren Sinn oder das sittlich-religiöse Bewußtsein wird zwar der Gefahr vorgebeugt, die Gewißheit einseitig in eins der Seelenvermögen zu legen, oder gar dieselbe rein zu einer Sache des Verstandes zu machen. Aber was man sich unter dem religiösen Sinn eigentlich denken soll, und was es heißt, wenn man denselben zum Organ und Vermittler der religiösen Gewißheit macht, das erfahren wir trotzdem doch nicht. Es ist ein dunkles Etwas, das man damit bezeichnet. Nach Röstlin⁴⁾ handelt es sich dabei um ein unmittelbares Erleben im Mittelpunkt des inneren Geisteslebens, um das, was das Mystische in jeder Religion sei.⁵⁾ Wir fragen aber nun erst recht: Was ist der innere Sinn, ist er eine Fähigkeit, ein Organ, ein Subjekt, ein Ich? Ehe wir darauf die Antwort geben, müssen wir den Ichbegriff noch von einem anderen Gesichtspunkte aus betrachten.

c. Die Ausbildung des geistlichen Ich im individuellen Einzelich.

Von dem individuellen Ich oder der Einzelperson pflegt man noch das innere Ich zu unterscheiden, welches sich in jedem Menschen als der zur Einheit zusammengefaßte Inhalt seines Geisteswesens herausbildet, und das man als den Kern seiner Persönlichkeit bezeichnen kann. Geläufig ist dabei die Unterscheidung eines

1) S. d. christl. Gewißheit², I, S. 47.

2) Die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung, S. 109. Derselbe, der Glaube und seine Bedeutung u. s. w. S. 119.

3) Kirn: Über Wesen u. Begründung der religiösen Gewißheit, S. 20.

4) Die Begründung u. s. w. S. 53. 4) Röstlin, a. a. D. S. 54.

höheren und eines niederen Ich. Auch Frank hat dieselbe, und sie spielt bei ihm eine Hauptrolle, denn er läßt das natürliche, alte Ich mit dem neuen Ich der Wiedergeburt in einen scharfen und unverföhnlichen Gegensatz treten. Die sittliche Umwandlung tritt nach ihm¹⁾ durch das Vorhandensein einer zwiefachen Willensrichtung in die Erscheinung. Die Sünde, welche einen wirklichen Fall in sich schließt, bedeutet ein Wiedereintreten des entthronten Ich in das Centrum des christlichen Subjektes. In dem fortwährenden Kampfe dieser beiden Ich, von welchen das alte die ihm entrissene Herrschaft wieder zu gewinnen sucht, spielt sich das Christenleben ab. Es ergibt sich daraus zugleich, daß das alte Ich nicht durch sich selbst anders wollen, nicht sich selbst aus Besitz und Regiment stoßen könnte.²⁾

Aber müssen wir nicht Carlblom recht geben, wenn er sagt³⁾: „Zweierlei Selbstbewußtsein zerreißt die notwendige Einheit und Continuität des Ich?“ Nun ist uns ja die Unterscheidung des alten und neuen Menschen in uns eine geläufige, sowohl nach dem biblischen wie nach dem praktisch-religiösen und landläufigen Sprachgebrauch. In der Schrift hängt die Lehre vom alten und neuen Menschen mit der Lehre von der Wiedergeburt zusammen: „Ist jemand in Christo, so ist er eine neue Kreatur (2. Kor. 5, 17)“. Aber der alte Mensch macht sich immer wieder in dem Geseze geltend, welches in unseren Gliedern herrscht und dem Geseze des Geistes widerstrebt. Der alte Mensch muß sterben mit seinen Sünden und bösen Lüsten, damit der neue Mensch hervorkommen könne, dessen Leben sich in Gerechtigkeit und Heiligkeit bewegt. Auch verstehen wir das Goethesche Wort: „Zwei Seelen wohnen, ach, in meiner Brust.“ Indessen, wenn wir dergleichen hören und sagen, müssen wir uns doch bewußt bleiben, daß das nur eine bildliche Redeweise ist, um den Widerstreit der verschiedenen Vorstellungsgruppen unter einander, welche den Schwerpunkt in dem Ich bald hierhin, bald dorthin rücken, anschaulich darzustellen. So kann man zwar anerkennen, daß das Ich, wenn man es nach seinem reichen, wechselvollen Inhalt betrachtet, nicht ein reales Wesen, sondern ein Sammelbegriff für die jeweilig in der Seele

1) Frank, System der christl. Gewißheit², I, S. 121. 2) Frank, S. d. christl. Gewißheit², I, S. 159. 3) Carlblom, das Gefühl, S. 70.

vorhandenen Vorstellungsmassen ist, und kann doch auch Carlblom¹⁾ beistimmen, daß das Ich überhaupt nicht entsteht, sondern daß es in seinem Organismus zu sich selbst erwacht.²⁾ Es ist eben beide Male mit dem Ich etwas anderes bezeichnet, und doch auch wieder etwas, das zu dem anderen Ich in Beziehung steht, ja, ohne welches das andere Ich nicht als Ich gedacht werden kann. Denn ebensowenig die Seele als realer Träger oder Subjekt der Bewußtseinsvorgänge ohne diesen Inhalt ein Ich genannt werden kann, ebensowenig wäre dies der Fall bei einer Summe von Vorstellungen, Gefühlen und Willensregungen ohne das Vorhandensein eines bleibenden Trägers, welcher als Subjekt sich durch die Zustände, die in ihm entstehen, erst zu einem Ich von bestimmter Charakterfärbung ausbildet.

Wir verstehen es ja auch, wenn man Person und Persönlichkeit von einander unterscheidet, während man sich doch bewußt bleibt, daß die Persönlichkeit an der Person haftet und von ihr nicht zu trennen ist. Es giebt so viele Personen, wie es Menschen giebt, aber im Verhältnis dazu nur sehr wenige Persönlichkeiten oder Charaktere im prägnanten Sinne. Eine Persönlichkeit erfäßt sich nicht nur im Selbstbewußtsein in ihrem Unterschiede von anderen Personen und hat ein mehr oder weniger starkes Empfinden ihrer eigenen Bedeutung, sondern weiß auch, was sie will, und wird ihren Willen allen Hindernissen zum Trotz durchzusetzen suchen.

Es begreift sich, daß die Stufenreihe bei den Persönlichkeiten eine sehr große ist. Von der ersten Regung der Persönlichkeit auf der niedrigsten Stufe bis zur Ausbildung der Vollkommenheit nach dem Bilde des Persönlichkeits-Ideals in Christo ist es ein weiter Weg. Soll sich das Ideal verwirklichen, oder soll es wenigstens annähernd erreicht werden, so muß von Anfang an wenigstens ein Kern dazu vorhanden sein. Bei aller Mühe und sorgfältigen Ausbildung wäre die Entwicklung eines Raphael, Michelangelo, Beethoven zu dem, was ein jeder von ihnen geworden ist, nicht denkbar ohne die künstlerische Veranlagung, die von Natur vorhanden war. Nicht anders ist es bei einem Meister auf sittlich-religiösem Gebiete. Dies fällt zunächst bei Jesu selbst ins Auge.

1) Carlblom, Zur Lehre von der chr. G. S. 127. 2) Carlblom, Zur Lehre v. d. chr. G. S. 127.

Seine Vollkommenheit in sittlich-religiöser Hinsicht, welche in seiner Sündlosigkeit und seinem völligen Einssein mit Gott zu Tage trat, ist bis auf den heutigen Tag der Hauptbeweis für die Annahme einer natürlichen Anlage dazu, von der wir urtheilen, daß sie über die einfache menschliche Natur hinausging. Im übrigen ist die religiöse Veranlagung eine sehr verschiedene; daß sie irgendwo aber ganz fehlt, es sei denn infolge eines krankhaften Zustandes, ist nicht anzunehmen.

Auf diese natürliche, allgemein menschliche Anlage weist schon das alte Wort: „Alle Menschen bedürfen der Götter“. Dieselbe wird weiter bestätigt durch die Naturvölker, von welchen auch die am tiefsten stehenden nicht ohne Religion sind. Aber wie unendlich mannigfaltig sind die Schattierungen in den natürlichen Veranlagungen! Diese Mannigfaltigkeit, die uns entgegentritt, liegt dann freilich nicht allein in der verschiedenartigen Veranlagung, sondern auch in anderen Faktoren, welche hier ebenso von wesentlichem Einfluß sind, wie bei einer künstlerischen Ausbildung. Wie viele Anlagen zu geistigen oder leiblichen Fertigkeiten verkümmern, weil dieselben nicht beachtet und ausgebildet werden, oder weil die Ausbildung eine verkehrte ist. Liegt es nicht an der Ungunst der äußeren Verhältnisse, daß die vorhandenen Ansätze unbenutzt bleiben, so trifft die Schuld vielfach das Individuum selbst, welches aus mangelnder Willenskraft, oder weil es sich den Einflüssen entzieht, die zur weiteren Pflege seiner Anlage dienen würden, der Rückbildung anheimfällt. Genau so geht es mit der religiösen Veranlagung. Sie ist ebenso einer Fortbildung, wie einer Erstarrung und Rückbildung fähig.

Wird es nun auch dem einen leichter gemacht, sich zu einer christlichen Persönlichkeit auszubilden, als dem anderen, und giebt es immer nur einzelne Große im Reiche Gottes, die über die Oberfläche der Durchschnittsmenschen hinausragen, so kann doch jeder bis zu derjenigen Ausbildung der christlichen Persönlichkeit gelangen, daß er ein bewußtes Subjekt der christlichen Gewißheit wird und als solches den Frieden genießt, welcher mit der Gewißheit verbunden ist.

Wir kehren nun noch einmal zu der Frage zurück, welche zu Ende des vorigen Abschnittes unbeantwortet blieb, zu der Frage

nämlich, worin wir den inneren Sinn oder das Organ der christlichen Gewißheit zu suchen haben.

Hier erinnern wir uns zunächst wieder des vorhin gebrauchten Vergleiches. Es ist mit der inneren Ausstattung einer christlichen Persönlichkeit ähnlich, wie mit dem Auge eines Malers oder dem Ohre eines Musikers. Was solche Künstler sehen und hören, sehen und hören viele andere nicht. Aber es ist damit doch nicht gesagt, daß die künstlerische Fähigkeit der betreffenden Künstler an die genannten Organe gebunden ist und in denselben ihren Sitz hat. Vielmehr weil jene geborene Künstler sind, darum stehen ihnen auch die Organe zur Verfügung, welche sie zur Ausführung ihrer Kunst gebrauchen. So ist es auch mit dem Subjekte der religiösen Gewißheit. Was dasselbe zu dem macht, was es ist, ist nicht dieser oder jener Teil an ihm, nenne man ihn nun inneren Sinn, Gefühl, Glaube oder dergleichen, sondern seine ganze innere Art und Anlage. Wollten wir hier bis auf den letzten Kern zurückgehen, so würde ja schon der von vornherein vorhandene Qualitätsunterschied zwischen den einzelnen realen Seelenwesen die großen Unterschiede zwischen den einzelnen Subjekten erklären. Auf solche stark ausgeprägte, ursprüngliche Qualität würde namentlich das Genie hinweisen, das wir schwerlich als ein einfaches Ergebnis in der Reihe der natürlichen Entwicklung werden bezeichnen können. Für gewöhnlich fassen wir jedoch das Subjekt mit Rücksicht auf seine ursprüngliche Beschaffenheit oder Naturanlage nicht früher ins Auge, als auf der Stufe des neugeborenen Kindes. Auf dieser Stufe aber kommt außer der anfänglichen, einfachen Qualität der Seele auch noch derjenige Inhalt derselben in Betracht, welchen sie durch ihren natürlichen Zusammenhang mit der Individualität der Eltern erhalten hat. Dieser Inhalt ist zwar noch nicht ausgebildet und bewußt, aber doch keimartig in den inneren unbewußten Zuständen der Seele vorhanden, wie es die geistige Erbschaft im guten und bösen Sinne beweist. Man merkt es einem Kinde nicht an, bevor sein geistiges Leben erwacht ist, was in ihm steckt, und noch viel weniger hat das Kind selbst ein Bewußtsein davon, bis mit fortschreitender Entwicklung seine Anlagen offenbar werden. Dann kommt sowohl seine Eigenart an den Tag, mit welcher es sozusagen völlig aus der Art schlägt und aus dem Rahmen seines

Familienzusammenhanges heraustritt, als auch sein geistiges Erbe und der Zusammenhang, in welchem es durch die Bande des Blutes mit anderen Gliedern der Menschheit steht. Nun ist, wenn wir auf die ursprüngliche Veranlagung sehen, der eine mehr nach der Verstandes-, der andere mehr nach der Gefühlsseite, ein dritter wieder mehr nach der Willensseite hin angelegt, d. h. er ist von Natur mehr ein Verstandes- oder ein Gefühlsmensch, oder er ist eine besonders thatkräftige Persönlichkeit mit starkem Willen. Es liegt aber doch auf der Hand, daß diese oder jene Grundbeschaffenheit nur besonders stark hervortritt, ohne daß die anderen damit aufgehoben werden. Vielmehr stehen alle drei Seiten in inniger Beziehung zu einander und sind mehr oder weniger stark ausgebildet neben einander vorhanden. Im gewöhnlichen Leben werden infolgedessen auch Vorstellungen und Gefühle kaum auseinandergehalten. Vielfach ist das, was man ein Gefühl nennt, nur eine verschwommene und dunkle Vorstellung.

Das Charakteristische der Religion wird ja mit Vorliebe und bis zu einem gewissen Grade mit Recht in das Gefühl gelegt. Aber weder dürfen wir sagen: „Gefühl ist alles“, noch dürfen wir die Glaubensvorstellung oder gar den Willen ausschließen. So handelt es sich auch nach Troeltsch, welcher der Religion ein besonderes Gebiet im Innenleben des Menschen zuweist und dieselbe als „ein im Zentrum selbständiges, aus eigener Kraft sich entwickelndes und gestaltendes Lebensgebiet“ bezeichnet,¹⁾ nicht um gesonderte „Organe“ oder „Vermögen“, sondern es ist stets die ganze Seele dabei thätig.²⁾ Und wenn auch die vorstellungsmäßige Seite der Religion, welche die wichtigere sei, insofern sie das objektive Element bilde, im religiösen Erlebnis die logische Priorität habe, so sei doch ihr Wesen vielmehr, daß der Mensch im Glauben an die Realität der übermenschlichen oder übersinnlichen Macht lebe. Darum sei auch in diesem Glauben der mächtigste Gefühlseindruck mitgesetzt, der für das praktische Leben der Religion das eigentlich Wichtige und Beherrschende sei.³⁾ Ebenso aber, wie die Gefühlserregung, gehört auch die Willens-

¹⁾ Troeltsch, die Selbständigkeit der Religion in *Jtschr. für Theologie u. Kirche*, 1895, S. 361. ²⁾ Troeltsch, a. a. D., S. 382. ³⁾ Troeltsch, a. a. D., S. 422.

bestimmung, wie Troeltsch geltend macht, zusammen mit der vor-
ausgehenden Unwillkürlichkeit der Vorstellungsbildung zum religiösen
Phänomen.¹⁾

Sa gerade der Wille ist, wie Romanes betont, von ganz be-
sonderer Bedeutung für den Christen.²⁾ Kurz das Einzelsubjekt
der christlichen Gewißheit ist nicht bloß ein einzelnes Organ im
Menschen, sondern der ganze mit einer bestimmten Individualität
ausgestattete Mensch nach Denken, Fühlen und Wollen, welcher
durch den Geist Gottes in seinem innersten Wesen ergriffen und
gefestigt wird. Auf dies Gott und göttlicher Einwirkung zuge-
wandte und aufgeschlossene Innere des Einzelsubjektes als auf den
Sitz der Wiedergeburt und des aus Gott geborenen Lebens weist
sowohl die Bitte: „Schaffe in mir, Gott, ein reines Herz (Ps. 51, 12)“,
als auch die Mahnung: „Erneuert Euch im Geist eures Gemütes
und ziehet den neuen Menschen an, der nach Gott geschaffen ist
in rechtschaffener Gerechtigkeit und Heiligkeit (Eph. 4, 23 f)“.
Daraus folgt aber auch, daß wir nicht an den natürlichen, sondern
an den wiedergeborenen Menschen zu denken haben, denn der
natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes (1 Kor.
2, 14).“ Wer aber vom Geist Gottes nicht berührt wird, der ist
nicht fein und wird darum auch nicht zur vollen christlichen Ge-
wißheit kommen. Er kann wohl die Stoffe der geschichtlichen und
rationellen Gewißheit, mit welchen die christliche Gewißheit vermischt
ist, sich aneignen, mit Bezug auf diese braucht er also kein Wieder-
geborener und kein Pneumatiker zu sein, nicht aber die Gegenstände
der eigentlich religiösen Gewißheit. Wo jedoch die letztere fehlt,
da fehlt eben die Hauptsache, die Krone des Ganzen, die Seele
der Gewißheit, das Leben aus Gott und in Gott.

Aber wenn die einzelnen Individuen völlig verschieden von
einander sind, ein jedes mit seiner ausgeprägten Individualität,
welche nicht nur aus seinem Ursprung folgt, sondern auch, worauf
schon früher hingewiesen wurde, von seiner Umgebung, seiner Zeit,
Erziehung u. dergl. beeinflusst ist, sollte dann nicht diese Ver-
schiedenartigkeit auch von Einfluß auf die Entwicklung der Ge-
wißheit sein? Zweifellos.

¹⁾ Troeltsch, a. a. O., S. 409. ²⁾ Vergl. Romanes, Gedanken über
Religion, S. 113 ff.

Es war deshalb auch sehr richtig, daß M. Schian¹⁾ der Individualität in Bezug auf die Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung ihren Einfluß zu wahren suchte. Schian nimmt in seinem ersten Artikel namentlich auf Herrmann und Röhler, in seinem zweiten auf P. Drews Rücksicht. Weder der Herrmannsche Weg durch den geschichtlichen Christus und sein inneres Leben, noch der Röhlersche durch die Verkündigung des erhöhten Christus sei der allein gangbare Weg zum Glauben, da viele auf diesem Wege nicht zum Glauben kämen und auch nicht kommen könnten. Manche Punkte seien für die verschiedenen Individualitäten zu berücksichtigen: die zeitliche Nähe oder Ferne von Christi geschichtlicher Erscheinung, die Unterschiede der Zeitanschauungen, der Umgebungen mit Rücksicht auf ihr Verhältniß zum Christentum, der bloß religiösen und der religiös-intellektuellen Glaubensgewinnung, schließlich auch der verschiedenen Bildungsgrade von der wissenschaftlichen Bildung herab bis zur Unbildung.

So sehr das alles zu berücksichtigen ist, und so verschieden die Wege sein mögen, auf welchen die Menschen zum Glauben kommen, so führt doch zum eigentlichen Heilsglauben und zur Heilsgewißheit schließlich nur der eine Weg, welcher angegeben ist in dem Worte: „Niemand kommt zum Vater, denn durch mich (Joh. 14, 6)“.

„Glaube“, sagt Schian in seinem zweiten Artikel, „ist persönliche Beziehung zu Gott“. Ganz richtig, aber zu dem christlichen Glauben, zu dem unbedingten Gottvertrauen gehört auch, wie Mayer nachgewiesen hat, der Glaube an Christus. Wenn die individuell so verschiedenen Wege nicht zum Glauben an Christus, wie er dort beschrieben ist, führen, dann führen sie auch schwerlich zum unbedingten Gottvertrauen und zur völligen Heilsgewißheit.

d. Das Gesamtsubjekt.

Das christliche Subjekt tritt uns weder nur als ein einzelnes entgegen, noch ist es auf Vereinzelung angelegt. Vielmehr sehen wir es als Glied einer Gesamtheit, nämlich der christlichen Gemeinde. Und wie jeder Mensch ein Kind seiner Zeit ist,

¹⁾ Lic. Dr. M. Schian, „Der Einfluß der Individualität auf Glaubensgewinnung und Glaubensgestaltung“ in Zeitschr. für Theol. und Kirche, 1897, S. 6 und „Glaube und Individualität“, in ders. Zeitschr. 1898, S. 2.

wie er bei aller Anerkennung der mitgebrachten Individualität von seiner Umgebung und Zeit abhängig ist, so auch der Christ, welcher als Kind in der christlichen Gemeinschaft geboren, oder, durch die Missionspredigt gewonnen, in dieselbe und damit in die Sphäre ihres Einflusses eingetreten ist. Die Gemeinschaft hat, wie ihre eigenen Sagen in der Glaubensregel, so auch ihr lebendiges Selbstbewußtsein als ein Gesamtsubjekt.

Ist ursprünglich die Ecclesia die ganze Volksgemeinde, sofern sie das Volk vertritt, und als solche Gegenstand der messianischen Heilsthätigkeit Jesu,¹⁾ so findet sich doch sehr bald eine Umwandlung dieses Begriffes in den Sonderbegriff der Kirche als einer von der Welt sich unterscheidenden Gemeinschaft. Dazu tritt dann weiter namentlich in den paulinischen und johanneischen Schriften und, wie man annehmen darf, in Nachahmung der religiösen Genossenschaften der Begriff der Gottesgemeinde,²⁾ über welcher und in welcher der erhöhte Herr als König des Gottesreiches waltet. Dieselbe kann zugleich als „Stätte und Organ der Wirksamkeit des heiligen Geistes“ bezeichnet werden.³⁾

Hier ist es nun sehr lehrreich zu sehen, wie die strengste katholische Auffassung des Kirchenbegriffes mit der freiesten protestantischen sich berührt. So hält in seiner Weise Herrmann, welcher dabei vornehmlich in Betracht kommt, das extra ecclesiam nulla salus aufrecht, wenn er die Kirche zum Durchgangspunkt der Glaubensgewißheit für jeden einzelnen macht.

In der christlichen Gemeinde, das ist sein Gedankengang, erhalten wir ein Bild des inneren Lebens Jesu.⁴⁾ Erst indem wir

¹⁾ Jesus mußte sich ausschließlich zu dem Volke Israel gesandt (Mat. 15, 24. Zu vergl. Luc.: 13, 16; 19, 9.) Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T., S. 92. 375.

²⁾ Seit dem Pfingstfeste ist die Christengemeinde die *ἐκκλησία* schlecht hin (Act. 5, 11; 8, 1. 3). Weiß, a. a. O. S. 132. Anders R. Sohm in seinem 1892 erschienenen Kirchenrecht. Nach ihm wäre die Kirche nicht aus der Gemeinde entstanden, sondern die Gemeinde aus der Kirche. Vgl. R. Sell, Forschungen der Gegenwart über Begriff und Entstehung der Kirche (Zeitschr. für Theologie und Kirche, 1894, S. 367).

³⁾ Holzhmann, Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie (1897) I, S. 417 und II, S. 387.

⁴⁾ Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott², S. 57.

die Wirkungen dieses Lebens in der Gemeinde sehen, gehen uns die Augen für seine Wirklichkeit auf.¹⁾ In diese Beziehung zur Gemeinde treten schon die Kinder, in welchen durch christliche Erziehung der Glaube gepflanzt wird. Dadurch, daß Menschen, hauptsächlich die Eltern, uns von Gott redeten, und wir das Gefühl hatten, daß sie aus eigener Erfahrung heraus redeten, ist die Kirche unsere Mutter geworden.²⁾ In diesem Sinne werde auch von Luther und Ritschl die Gemeinde unsere Mutter genannt, während man nach katholischer Auffassung die Abhängigkeit von der Kirche erleide und zum Gesetzesgehorsam gezwungen werde.³⁾

Es ist nach Herrmann die Vermittelung der Gewißheit durch die Gemeinde nicht nur die gewöhnliche, sondern die einzig mögliche. Gott kann sich nach ihm nicht allen Menschen ohne Unterschied mitteilen,⁴⁾ vielmehr kann er sich den einzelnen nur durch die Kirche zuwenden;⁵⁾ denn es ist nur das innere Leben Jesu, in welchem Gott sich offenbart, und zwar das innere Leben Jesu, wie es im Evangelium anschaulich niedergelegt ist und in der Wirkung auf das Leben der Erlösten sich zeigt.⁶⁾

Aber die Kirche ist bei Herrmann doch mehr nur ein Spiegel, in welchem das innere Leben Jesu in seinen Wirkungen erkannt wird, als ein lebendiges Gesamtsubjekt mit einer Gewißheit, deren Trägerin und Hüterin sie ist. Es sind dort immer nur die einzelnen, von Christo erlösten Menschen, welche eine Gemeinschaft bilden, und durch deren Gewißheit die noch Unmündigen oder neu Hinzutretenden überwunden werden.

Gehen wir von dem ursprünglichen Kirchenbegriff zu dem des Paulus über, so erscheint da die Gesamtheit als ein Leib, zu dem jeder Einzelchrist in dem Verhältnis eines Gliedes steht, und der von Christo, bezw. dem mit ihm identischen Geiste beseelt wird. Die Kirche ist der Leib des Herrn, die Gemeinschaft des heiligen Geistes.⁷⁾ Etwas verändert erscheint das Bild an anderen Stellen,

¹⁾ Herrmann, a. a. D. S. 61. ²⁾ Herrmann, a. a. D. S. 93. ³⁾ Herrmann, a. a. D. S. 204. ⁴⁾ Herrmann, a. a. D. S. 152. ⁵⁾ Herrmann, a. a. D. S. 153. ⁶⁾ Herrmann, a. a. D. S. 156.

⁷⁾ Röm. 12, 5: οὕτως οἱ πολλοὶ ἐν σώμα ἑσμεν ἐν Χριστῷ.

1 Kor. 12, 12 f. 27: Καθάπερ γὰρ τὸ σῶμα ἐν ἑστίν καὶ μέλη πολλὰ ἔχει, πάντα δὲ τὰ μέλη τοῦ σώματος, πολλὰ ὄντα, ἐν ἑστίν σῶμα, οὕτως καὶ

insofern Christus nicht der den ganzen Leib beseelende Geist, sondern des Leibes Haupt ist.¹⁾ Dadurch kommt es nach H. v. Soden zu einer „mystischen Einheit zwischen Christus und der Kirche, in welcher beide ihrer Idee nach nur die zwei Seiten einer und derselben kosmischen Potenz sind, sozusagen Christus die unsichtbare, die Kirche die sichtbare Seite.²⁾ Dies ist übrigens auch da der Fall, wo Christus als der beseelende Geist, die Gemeinde aber als der Leib Christi bezeichnet wird; denn hier handelt es sich gleichfalls um die sichtbare und um die unsichtbare Seite des einen Organismus.

Auf diesen Kirchenbegriff legt auch Ihmels in seinem soeben erschienenen Werke über die christliche Wahrheitsgewißheit den Nachdruck. Das Christentum sei von vornherein auf Gemeinschaftsbildung hin angelegt. Daher sei auch der einzelne darauf ange-

ὁ Χριστός· καὶ γὰρ ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες, εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν . . 27 ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους. Der hier ausgesprochene Gedanke gehört nach Holzmann (Lehrbuch der neutestamentl. Theologie. 1897, II, S. 176) zum geistigen Inventar des römischen Weltreichs.

2 Kor. 13, 13: Ἡ χάρις τοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ καὶ ἡ κοινωνία τοῦ ἁγίου πνεύματος μετὰ πάντων ὑμῶν. — Phil. 2, 1: . . . εἰ τις κοινωνία πνεύματος.

Eph. 1, 22 f. Καὶ πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ, καὶ αὐτὸν ἔδωκεν κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα τῇ ἐκκλησίᾳ, ἣτις ἐστὶν τὸ σῶμα αὐτοῦ, τὸ πλήρωμα τοῦ τὰ πάντα ἐν πᾶσιν πληρουμένου.

Eph. 4, 4. ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεύμα.

Eph. 4, 12 . . εἰς οἰκοδομὴν τοῦ σώματος.

¹⁾ Eph. 4, 15 f. ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ ἀξέχωμεν εἰς αὐτὸν τὰ πάντα, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ, Χριστός . . .

Eph. 5, 23, ὅτι ὁ ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλὴ τῆς γυναῖκος, ὡς καὶ ὁ Χριστός κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος.

Col. 1, 18. καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος, τῆς ἐκκλησίας.

24, . . . ὑπὲρ τοῦ σώματος αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἡ ἐκκλησία.

2, 19, . . καὶ οὐ κρατῶν τὴν κεφαλὴν, ἐξ οὗ πᾶν τὸ σῶμα . . . αὔξει.

3, 15, καὶ ἡ εἰρήνη τοῦ Χριστοῦ βραβεύετω ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν, εἰς ἣν καὶ ἐκλήθητε ἐν ἐνὶ σώματι.

Vgl. B. Weiß, Lehrbuch der biblischen Theologie des neuen Testaments⁴ S. 328 und 444. H. Holzmann, Lehrbuch der neut. Theologie II, S. 175 f. und 256.

²⁾ Holzmann, a. a. O. II, S. 257 und H. v. Soden, der Epheserbrief in „Jahrbücher für Protest. Theologie“, 1887, S. 463.

wiesen, innerhalb dieser Gemeinschaft seinen Christenstand zu erleben und darzuleben. Dadurch seien der Erkenntnis des einzelnen Schranken gezogen, und müsse er in der Gemeinschaft Ergänzung suchen. Wolle man aber fordern, daß jeder einzelne über den Umfang des Kanons müsse entscheiden können, so übersehe man, daß nur der Gemeinde als solcher die Erreichung des Vollmaßes der Erkenntnis als Ziel gesteckt sein könne; auch ignoriere man, daß die Gemeinde kein atomistischer Haufe von einzelnen sei, sondern ein lebendiger Organismus.¹⁾ Dieser Ausführung entspricht ferner der Hinweis auf die charismatische Ausrüstung der einzelnen Glieder, worauf die Befähigung zur Prüfung des Kanons zurückgeführt wird.²⁾ Auch wird einem vorschnellen Aburteilen durch die Behauptung vorgebeugt, daß ein abschließendes Urteil über den Kanon nur auf Grund einer Gesamterfahrung aller Zeiten gewonnen werden könne.³⁾ Dadurch wahrt Ihmels einerseits Recht und Pflicht der einzelnen Glieder der christlichen Kirche, sich nach dem Maß ihrer Gaben und Kräfte an der theologischen Arbeit, wenn auch im allerbescheidensten Umfange, zu beteiligen, andererseits hält er aber auch die Autorität der Kirche als des Gesamtsubjekts aufrecht, und zwar nicht etwa als einer starren, unveränderlichen Größe, sondern als einer solchen, die eine geschichtliche Entwicklung hat.

Einen weiteren Schritt zur Ausbildung des Kirchenbegriffs bringen die Pastoralbriefe. Dieselben betonen gegen die Häretiker die Einheit in Glauben und Lehre als Grundlage der wahren Kirche, welche als Hauswesen Gottes erscheint.⁴⁾

¹⁾ Ihmels, die christliche Wahrheitsgewißheit, ihr letzter Grund und ihre Entstehung, S. 241. Leider ist es mir nur noch in diesen Schlußabschnitten möglich gewesen, auf dies bedeutsame Werk des Erlanger Theologen näher einzugehen, da die übrigen Teile meiner Darlegungen bereits in der Druckerei waren. ²⁾ a. a. D. S. 242. ³⁾ a. a. D. S. 245.

⁴⁾ 1 Tim. 3, 15 . . πῶς δεῖ ἐν ὁίκῳ θεοῦ ἀναστρέφεσθαι, ἥτις ἐστὶν ἐκκλησία θεοῦ . .

2 Tim. 2, 20 ff., wo auf die verschiedenen Gefäße hingewiesen wird, welche in einem großen Hause sind — die ecclesia visibilis als Gemeinschaft der Guten und Bösen — von welchen allein die, welche zu einem ehrenvollen Gebrauch für den Hausherrn dienen, den eigentlichen wahren Stamm der Gemeinde bilden. Weiß, a. a. D. S. 462. Holzmann, a. a. D. II, S. 279.

Die völlige Hypostasierung des Begriffes der Kirche als zu dem eines Mittelwesens zwischen Gott und den Gläubigen aber geschah durch die Anlehnung an die gnostische Aionenlehre, indem auch die Kirche als ein himmlischer Aion bezeichnet wird, welcher vor der Welt als „Genossin des himmlischen Christus von Gott im Anfang der Dinge geschaffen wurde“.¹) Doch blieb dies nicht der eigentlich katholische Kirchenbegriff. Dieser entwickelte sich vielmehr so, daß der ursprüngliche Begriff der Kirche als einer Gemeinde der Heiligen infolge des Kampfes gegen die Häresien in den Begriff einer Lehrgemeinde überging. In dieser stellte ein bestimmt formuliertes Glaubensbekenntnis den nur hier vorhandenen Wahrheitsgehalt der Lehre und schriftlichen Überlieferung der Apostel dar.

Aber auch hierbei blieb die kirchliche Entwicklung nicht stehen. Vielmehr führte die zunehmende Berührung der Kirche mit der Welt und die Notwendigkeit für die erstere, sich in der Welt einzurichten, allen Gegenströmungen des subjektiven Lebens im Montanismus, Novatianismus und ähnlichen Erscheinungen zum Troste zur Ausbildung der Verfassungskirche.²) Damit war eine objektive Heils- und Erziehungsanstalt begründet, welche unter der monarchischen Leitung eines Bischofs, der immer mehr in die apostolische Stellung und Machtvollkommenheit hineinwuchs, eine Einrichtung darstellte, deren Ordnungen sich die einzelnen fügen mußten, wofür ihnen dann aber auch ihr Heil von der Kirche gewährleistet wurde. Sowohl die Abhängigkeit, in welche die Glieder der christlichen Gemeinde dadurch traten, als auch die Fürsorge, welche die Kirche ihren Schutzbefohlenen angedeihen ließ, führte schon vor Tertullian zur Bezeichnung der Kirche als einer Mutter.³) Aber diese Mutter hat es nie dahin gebracht, ihre Kinder zur Selbständigkeit zu erziehen, sondern ist vielmehr darauf ausgegangen, das Gängelband der Abhängigkeit immer fester zu knüpfen.

So stellen sich uns, wenn wir zurückblicken, drei Richtungen oder Formen in der kirchlichen Entwicklung dar, die wohl einander

¹) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I², S. 127.

²) Siehe dazu: R. Seeberg, Lehrbuch der Dogmengeschichte, 1895, S. 133 ff.

³) Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, I², S. 337, Anm. 2.

abgelöst haben, insofern die neueren gegen die alten das Übergewicht gewannen, die aber, weil die alten nicht eingingen, wie verschiedene Zweige eines Stammes auch nebeneinander bestanden und mit einander verschlungen wurden. Diese drei Formen sind: Die gläubige Gemeinde, welche in Christo ihren Zusammenhang hat, und in welcher Christus persönliches Leben und Heilsgewißheit weckt, die Lehrgemeinschaft, in welcher die einzelnen nur durch ihre Teilnahme am Bekenntnis zu einem Gesamtsubjekt der christlichen Gewißheit sich zusammenschließen können, und die Papstkirche, in welcher das Gesamtsubjekt wieder eine persönliche Spitze erhält, die aber als solche für die Gesamtheit nur dadurch eintreten kann, daß diese sich ihr willig unterordnet und auf die Stimme der eigenen Erfahrung verzichtet.

Von einem Gesamtsubjekt der christlichen Gewißheit kann unter diesen verschiedenen Formen eigentlich nur bei den beiden ersten die Rede sein, während die einzelnen Subjekte, welche in ihrer Gemeinschaft das Gesamtsubjekt bilden, in der dritten Form überhaupt keine selbständigen und gleichberechtigten Mitglieder der Kirche sind. Letztere ist ja überhaupt in dieser Form gar nicht mehr Gemeinschaft, sondern nur noch Institut. Das schließt jedoch nicht aus, daß auch im Rahmen dieser Kirche subjektive Heilsgewißheit möglich ist. Aber das Subjekt ist in diesem Falle nicht die Kirche als Gesamtsubjekt, sondern es sind einzelne Glieder, die eben trotz ihrer Unterordnung unter die Verfassungskirche den inneren Zusammenhang mit der Gemeinde der Gläubigen noch nicht verloren haben. Infolgedessen blieben auch in der späteren Zeit die subjektiven Reaktionen, wie wir sie aus den ersten Jahrhunderten kennen, gegen die immer starrer werdenden Formen nicht aus. Das führte von Zeit zu Zeit zu neuen Spaltungen und Abzweigungen, unter welchen die weitgehendsten Folgen diejenige hatte, die wir mit dem Namen der Reformation bezeichnen. Obgleich nun auch Luther im großen Katechismus die Kirche unsere Mutter nennt, welches Ausdruckes, wie Herrmann bemerkt,¹⁾ sich Ritschl bemächtigt hat, aber ohne den katholischen Sinn, so ist doch durch den Protestantismus die Identifizierung der christlichen Heilsgemein-

¹⁾ Herrmann, Verkehr des Christen mit Gott², S. 204.

schaft und der äußerlichen kirchlichen Heilsanstalt wieder aufgehoben worden. Die christliche Kirche wird hier wieder zu einer Gemeinde der Heiligen, welche als der vom heiligen Geist erfüllte Leib Christi durch ein inneres Gemeinschaftsband zusammengehalten wird. Als ein Ausdruck der inneren Glaubensgemeinschaft aber und zugleich als Merkmale der wahren Kirche sind nach Conf. Aug., Art. 7 das reine Evangelium und die richtige Verwaltung der Sakramente anzusehen.

Damit war der Kirchenbegriff zwar ebenso gegen Erstarrung, wie gegen Verflüchtigung gesichert, aber die Möglichkeit war doch nicht ausgeschlossen, daß bald die eine, bald die andere Seite mehr oder weniger scharf und einseitig betont werden konnte. Dies ist namentlich in der Gegenwart geschehen.

Es hat sich aus Anlaß des Apostolikumstreites gezeigt, daß die Frage nach dem Gesamtsubjekt und damit zugleich nach der berechtigten Vertreterin und Hüterin der christlichen Gemeindegewißheit auch innerhalb der evangelischen Kirche durchaus noch nicht eine Übereinstimmung in den Anschauungen erzielt hat.

Es braucht außer an den schon erwähnten Streit nur an die Stellung der Kirche zur sozialen Frage, sowie zu den Evangelisations- und Gemeinschaftsbestrebungen erinnert zu werden. Wenn das Votum einer Synode¹⁾ gegen das einer anderen ausgespielt werden kann, wenn weite Kreise der Kirche und zwar gerade diejenigen, welche beanspruchen, die Vertreter der bekennnismäßigen Reformationskirche zu sein, das Gewissen der Kirche nicht blos einer modernen Theologie, sondern auch der Kirchenbehörde und der durch dieselbe vertretenen Kirchenverfassung und Kirchenordnung gegenüber darstellen wollen, ja, wo ist dann das berechtigte Subjekt der Kirche? Beansprucht doch jede der verschiedenen Parteien, dies berechtigte Subjekt zu sein. So lange alle Glieder sich aus subjektiver Überzeugung und Übereinstimmung den im Anfange aufgestellten Sätzen unterordnen, ergiebt sich ein solcher Zwiespalt und Zweifel nicht. Sobald sich aber innerhalb der Kirche mehrere Meinungen und Parteien auszubilden beginnen, welche sich noch

1) Vgl. Christliche Welt, 1892, Spalte 1026 ff., wo es sich um den Beschluß der Generalsynode von 1846, sowie um die Stellung von C. F. Riisch und Julius Müller zum Apostolikum handelt.

dazu auf dieselben Grundsätze stützen und von demselben Formalprinzip ausgehen, müssen auch solche Gegensätze entstehen, zumal wenn keine Macht vorhanden ist, die subjektiven Meinungen mit Gewalt niederzuhalten, oder ihrem Richterspruch sich willig zu unterwerfen. Man mag diesen Zwiespalt innerhalb der evangelischen Kirche um der friedlichen Entwicklung willen beklagen und geradezu eine Gefahr für den Bestand der Kirche darin erblicken, oder man mag sich darüber freuen als über ein Zeichen des Geistes und der lebendigen Fortentwicklung im Gegensatz zu der Erstarrung in der katholischen Kirche, jedenfalls muß man die Thatsache anerkennen und mit ihr rechnen.

Bei aller subjektiven Freiheit, welche der evangelische Christ auch seiner Kirche gegenüber in Anspruch nehmen darf, zumal je mehr er die ihn beglückende und mit Frieden erfüllende Erfahrung macht, daß er in seinem, und nicht in eines anderen Glauben sein Leben hat, so wird er doch, so lange er ein Glied der Kirche ist und sein will, auch die Satzungen derselben achten müssen, zumal wenn dieselben der getreue Ausdruck der Schriftlehre sein wollen. Dies gilt besonders in den Fällen, in welchen der einzelne als Glied der Kirche, und noch mehr, in welchen er als Vertreter und Beamter der Kirche aus seinem Privatleben heraus in die Öffentlichkeit tritt.

Als das Gesamtsubjekt der christlichen Gewißheit in der evangelischen Form wird hiernach also zunächst immer noch die auf das Bekenntnis sich stützende Kirche gelten müssen, auch wenn die Zahl ihrer überzeugungstreuen Anhänger noch mehr zusammenschrumpft, während die Partei derjenigen zunimmt, welche mit mehr oder weniger Recht und in geringerem oder größerem Grade den vor Jahrhunderten aufgestellten Formen und Normen entwachsen sind.

Daß auch aus dem Lager der Orthodorie die Zahl derer sich mehr und mehr ergänzt, welche in einzelnen Punkten bewußt oder unbewußt von dem alten Bekenntnisstande abweichen, beweist ja freilich jeder neue theologische Streitfall in unserer Zeit. So ist es wohl möglich, daß, wenn die Entwicklung in der begonnenen Richtung weiter fortschreitet, allmählich auch ein Wandel in der Anschauung des Gesamtsubjektes sich vollzieht, bis dieser Wandel

soweit gediehen ist, daß er stark genug ist, sich verfassungsmäßig geltend zu machen. Ohne Kämpfe freilich vollzieht sich, wie wir genugsam erfahren müssen, solch Wandel nicht, ebenso auch nicht von heute auf morgen. Aber wenn die Kämpfe nur geschehen im Geiste evangelischer Wahrheit und Liebe, in letzter Hinsicht auch mit Rücksicht auf die Schwachen, was schon eine weise Pädagogik fordert im Anschluß an das Wort: „Ich habe Euch noch viel zu sagen, aber ihr könnt es jetzt nicht tragen (Joh. 16, 12)“, so werden solche Kämpfe nicht schaden, sondern dazu helfen, daß das Salz nicht dumm wird.

Wer zu der Überzeugung gelangte, daß im Christentum die absolute Wahrheit ist, der wird sich nicht nur selbst als Subjekt der christlichen Gewißheit fühlen und sein innerstes Heiligtum wie eine uneinnehmbare Burg gegen alle Angriffe siegreich verteidigen, er wird sich auch als Glied eines Gesamtsubjektes fühlen, welches, den Zusammenhang mit der geschichtlichen Entwicklung festhaltend, unter dem Einfluß des Geistes Gottes mehr und mehr dahin gelangt, für den Wahrheitsgehalt auch die entsprechende Form zu gewinnen. Denn so gewiß die Wahrheit sich gleich bleibt, so gewiß ist doch, daß ihr Ausdruck vielfach wechselt.

Teils das Unvermögen, das Wesen und seine Form auseinander zu halten und zu unterscheiden, teils die Besorgnis, welche bei der Urteilslosigkeit der großen Masse nicht unbegründet zu sein pflegt, daß mit dem Aufgeben der geheiligten Form auch das Wesen aufgegeben und verloren gehen könnte, hat in der Kirche zu erbitterten Kämpfen geführt. Solche Kämpfe pflegen erst dann ihre Schärfe und Bitterkeit zu verlieren, wenn der entsprechende Ausdruck gefunden ist, welcher das Wesen beibehält, so daß die Veränderung der Form kein weiteres Bedenken erregt; ebenso auch dann, wenn sich die Erkenntnis durchringt, daß das Wesen, auf welches es ankommt, gar nicht an die Form gebunden ist, an welche es bisher vielleicht rein zufällig und mißverständlich gebunden war.

So gewiß jedes christliche Einzelsubjekt eine individuelle Persönlichkeit für sich ist und deshalb für sich das Recht freier Selbstbestimmung verlangen darf, so gewiß ist es doch auch Glied einer Gesamtheit und in seiner Entwicklung aus seiner Zeit zu ver-

stehen und von der Gesamtheit abhängig.¹⁾ Aber gerade dies Verhältnis zwischen dem Einzel- und dem Gesamtsubjekte der christlichen Gewißheit macht die Frage nach der letzten Quelle und Norm der christlichen Gewißheit wichtig. Diese ist jedenfalls nicht ohne weiteres in den Dogmen zu suchen. Man darf auch von den letzteren schwerlich sagen: „Sint, ut sunt, aut non sint.“ So wenig eine kirchliche Gemeinschaft die Dogmen wird entbehren können, so bleiben dieselben doch ein Menschenwerk, das seine Berechtigung immer wieder aus der Schrift zu erweisen hat. Nur wenn sie dies vermögen, werden sie der Gewißheitsausdruck des Gesamtsubjektes, d. i. der christlichen Gemeinde, sein.

Es ist vielleicht erlaubt, hier einen Vergleich zu gebrauchen, der freilich, wie jeder Vergleich, hinkt. Aber er ist doch im stande, das Verhältnis des Bleibenden und Wechselnden bis zu einem gewissen Grade auch in Bezug auf die Aussagen des christlichen Gesamtsubjektes zur Darstellung zu bringen. Es handelt sich um einen Vergleich der ausgeprägten Lehren mit ausgeprägten Münzen. Das edle Metall, das lautere Gold, bleibt dasselbe und behält seinen Wert. Für den Geschichtsforscher, den Sammler, den Volksgenossen gewinnt wohl auch die einzelne Münze selbst mit dem Alter an ehrwürdigem Ansehen und idealem Wert. Für die Gesamtheit aber hat sie keinen Kurswert mehr. Letztere weiß mit ihr nichts mehr anzufangen, sie kann damit ihre Bedürfnisse und Lebensinteressen nicht mehr befriedigen. Erst wenn das Metall eine neue, zeitgemäße Umprägung erfahren hat, leistet die neue Münze dem zeitgenössischen Geschlechte dasselbe, was die alte dem alten Geschlechte leistete, oder kann sie ihm doch dasselbe leisten. Jeder weiß nun wieder etwas damit anzufangen, jeder weiß die neue, wieder gangbare Münze zu werten, nicht mehr bloß dieser oder jener.

Aus diesem Bilde folgt aber auch, daß nicht jeder einzelne das Recht hat, selbst zu prägen und die von ihm geprägte Münze in Umlauf zu bringen. Er würde sich sonst mit Recht der Fälschmünzerei schuldig machen. Dies Prägerecht und die öffentliche Ausgabe der geprägten Münze steht nur dem Gesamtsubjekte zu. Wo dasselbe seine Aufgabe nicht erkannt hat, da hat es, wie die

1) Frank, System d. chr. Gew. I, S. 87. Köstlin, Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung, S. 122.

Reformation lehrt, die Erfahrung machen müssen, daß die besten Glieder sich von ihm ablösten und eine neues Gesamtsubjekt der christlichen Gewißheit bildeten, welches seine Existenzberechtigung an der Schrift nachweisen und durch den Erfolg bestätigen konnte.

VIII.

Quelle oder Quellen der christlichen Gewißheit?

Es giebt Ströme, bei denen es schwer hält, den letzten Ursprung nachzuweisen. Nicht als ob sich eine Quelle überhaupt nicht auffinden ließe, aber man steht zuletzt vor einer Vereinigung mehrerer Quellflüsse, von denen man nicht gleich weiß, welcher die eigentliche, die letzte Quelle ist.

Ist's nun richtig, daß wir es bei der Gewißheit mit verschiedenen Stoffen zu thun haben, so kann es auch nicht auffallend sein, wenn die Frage wie oben gestellt wird: Quelle oder Quellen der christlichen Gewißheit? Quelle und Subjekt der Gewißheit sind dabei nicht zu verwechseln. Freilich besteht ein gewisses Recht dazu, von der subjektiven Quelle der Gewißheit zu sprechen, insofern, wie wir gesehen haben, die Gewißheit leht hin eine solche des einzelnen Subjektes ist. Denn nur was jeder einzelne auf Grund seiner Wahrnehmung, seines Urteils, seiner Erfahrung für gewiß erkannt hat, dessen kann er auch wirklich gewiß sein. So kann man wohl auch behaupten, die christliche Gewißheit fließt aus der Erfahrung. Denn ich werde meines Glaubens gewiß, nicht weil es die Schrift sagt oder die Kirche, weil ich glaube, was andere erlebt haben, oder weil ich meinen Willen im Glaubensgehorsam dem anderer unterordne, sondern weil ich es selbst erfahre und mich der Gewalt der Wahrheit innerlich beugen muß. Damit ist aber nicht gesagt, daß das Innenleben des Subjektes auch die letzte Quelle für den Stoff der christlichen Gewißheit ist. Dies könnte wohl auf die inneren Zustände passen, welcher wir uns bewußt werden, die aber selbst wieder von außen her veranlaßt worden

sind. Wenn nämlich auch der Gewißheitsstoff durch das Mittel der persönlichen Aneignung und Erfahrung hindurchgehen muß, damit jeder seines Glaubens gewiß werde, so würde doch der Strom der christlichen Gewißheit in dem Subjekt ebensowenig entstehen, wie irgend ein anderer Bewußtseinsinhalt, wenn nicht das Subjekt mit einer Welt außer ihm in Verbindung stände. Diese Verbindung kann dann wieder durch äußere, oder durch innere Erfahrung vermittelt sein.

Wo es sich um die christliche Gewißheit im weiteren Sinne handelt, in welche auch die Aussagen über den Gott der Schöpfung und die geschichtlichen Thatfachen des Reiches Gottes, zumal des Lebens Jesu, mit einbefaßt sind, da sind wir bereits bei der Unterscheidung und Begrenzung der verschiedenen Stoffe auf die einzelnen Quellen hingewiesen worden. Es sei darum hier nur wieder daran erinnert. Grobe Verwechslungen werden auf diesen Gebieten so leicht nicht vorkommen. Die einzelnen Phasen des Lebens Jesu wird beispielsweise niemand aus der persönlichen Glaubenserfahrung heraus zu schöpfen versuchen, sondern er wendet sich dazu an die rechte Quelle, nämlich an die Evangelien. Andererseits reicht die evangelische Überlieferung, wie die Geschichte lehrt, nicht aus, um den Beweis zu führen, daß Jesus der Christ ist. Vielmehr muß dazu noch die persönliche Erfahrung des Lebens, welches von Jesu ausgeht, kommen. Aber dies nur nebenbei.

Die Frage, von der wir hier zunächst ausgehen müssen, ist doch die: Woher gewinne ich die Gewißheit von Gott? Dabei dürfen wir die spezifisch christliche Quelle der Gotteserkenntnis vorerst bei Seite lassen; denn es handelt sich nicht nur um den Gott des N. T., sondern auch um den des A. T. Auch die Frommen des alten Bundes sind Gottes gewiß gewesen. Woher schöpften diese ihre Gewißheit von Gott?

Gerade im A. T. sind die Hinweise auf die sogenannte natürliche Offenbarung zahlreich. Sprach nicht die Schöpfung zu allen eine beredte Sprache? Was der 19. Psalm enthält mit seinem Hinweis: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, und die Beste verkündet seiner Hände Werk“, der 104. mit dem Ausruf: „Herr, wie sind deine Werke so groß und so viel, du hast sie alle weislich geordnet, und die Erde ist voll deiner Güter“, das war doch

nur ein Ausdruck der allen zugänglichen, rein menschlichen Erfahrung. Und diese Erfahrung hatte noch ein reicheres Feld in der Menschheitsgeschichte, in der Führung des eigenen Lebens durch die Hand des unsichtbaren Gottes. Waren Gottes Gedanken da auch vielfach andere, als die der Menschen, so konnte man sich doch bescheiden, denn es bestätigte sich immer wieder: „sein Rat ist wunderbarlich, und führet es herrlich hinaus (Jes. 28, 29)“. Da fehlte schließlich nur noch das Erwachen des sittlichen Bewußtseins, das Erfassen der sittlichen Ideale, und man kam, so könnte man meinen, auf ganz natürlichem Wege auch zur Erkenntnis der Heiligkeit des Gottes, welcher dem Volke das Sittengesetz gegeben. So urteilt und muß auch von ihrem Standpunkt aus die natürliche Religion urteilen.

Keine Frage, es hat etwas Verführerisches, zumal es dem menschlichen Selbstbewußtsein schmeichelt, sich von einem so kundigen Führer, wie es M. Müller auf diesem Gebiete ist, den Entwicklungsgang der natürlichen Religion aufweisen zu lassen. Will er auch in der Religion, die er eine psychologische Notwendigkeit nennt, von der sinnlichen Erfahrung ausgehen, so ist er doch überzeugt, daß diese letztere zur Annahme von etwas hinter derselben Liegendem führt, das er als unendlich bezeichnet. Durch die Einwirkung dieses hinter der sinnlichen Erfahrung Liegenden sei es zur einfachsten Form der natürlichen Religion gekommen, zur Furcht, Scheu, Achtung vor den Göttern und Liebe zu ihnen.¹⁾ Der Gedanke, daß die Religion sich von solchen einfachen Anfängen aus bis zur höchsten Stufe entwickelt habe, und daß sie auf diese Weise „das kostbarste Produkt des menschlichen Geistes“ darstelle, ist nach seiner Meinung keine Entwürdigung der Religion. Wir werden uns, meint er, auch nicht „einreden, der Mensch habe von seiner Menschenwürde eingebüßt, weil die Götter am Tage seiner Geburt nicht vom Himmel herabstiegen und ihn mit einer fertigen Religion besenkten, sondern ihn sich entwickeln ließen und auf eigene Füße stellten, damit er seine eigenen Schlachten schlage im Kampf für die Wahrheit.“²⁾

1) Natürl. Religion, Gifford-Vorlesungen, S. 188 f. Dazu siehe W. Schmidt, Christliche Dogmatik, 1895, I, S. 182 ff. 2) M. Müller, a. a. O. S. 228 f.

Es hieße das Kind mit dem Bade ausschütten, wollte man den viel angefochtenen Entwicklungsgedanken, der wegen seiner einseitigen Verwertung und Übertreibung in Mißcredit gekommen ist, ganz bei Seite schieben. Das geht schon mit Rücksicht auf die menschlich irdischen Stoffe nicht, welche der religiösen Gewißheit beigemischt sind. Wie man auch gegen die Durchführung des Entwicklungsgedankens gestimmt sein mag, jegliche natürliche Entwicklung läßt sich auch auf dem religiösen Gebiete nicht bestreiten, ist vielmehr, wie die Religionsgeschichte zeigt, überall mit Händen zu greifen.¹⁾ Aber ebensowenig wird selbst ein M. Müller uns überzeugen können, daß aus solcher natürlichen Entwicklung sich alles restlos erklären lasse. Schließlich ist ja auch „das Gefühl von einer überwältigenden Wahrheit,“ welches nach ihm zur Annahme einer Offenbarung führte²⁾, ein Offenbarwerden des Gottes, der zu seinem alten Bundesvolk gesagt hat: „So ihr mich von ganzem Herzen suchen werdet, so will ich mich von euch finden lassen (Serem. 29, 13 f.)“.

Man vergegenwärtige sich hier wieder, was bei der Würdigung der Gottesbeweise gesagt worden ist. Ein Offenbarwerden Gottes in Natur und Gewissen, worauf ja auch Röm. 1, 19 f.; 2, 14 f. weisen, sowie in der Geschichte und durch die sittliche Weltordnung verträgt sich gewiß auch mit dem Begriff der natürlichen Religion; aber selbst auf dem Gebiete des Weltgeschehens wird es schwer möglich sein, die Quellen der natürlichen und übernatürlichen Gotteserkenntnis strenge auseinander zu halten. Frank, welcher die Offenbarung für ein Correlat des göttlichen heilsschaffenden Thuns erklärt und keine andere Offenbarung gelten lassen will, als die, welche ausschließlich Heilsoffenbarung ist,³⁾ muß doch auch sagen, daß das Übernatürliche in sehr naher Verbindung mit dem Natürlichen steht. Infolgedessen lasse sich nicht von vornherein ein Strich zwischen den beiden Gebieten ziehen, „so daß hüben das Gebiet der natürlichen Erkenntnis, drüben das Gebiet der Offenbarung läge, und eins mit dem andern nichts gemein hätte.“ Dem Sprachgebrauche nach bezeichnet Offenbarung im eigentlichen

1) Vgl. W. Nowack, die Entstehung der israelitischen Religion, Straßburg, 1895. 2) M. Müller, a. a. O., S. 227. 3) System d. chr. Gew.², II, S. 116.

Sinne doch immer die sogenannte übernatürliche Offenbarung, wie sie die Buchreligionen in Anspruch nehmen, d. i. eine Offenbarung, welche auf ein unmittelbares, aktuelles Heraustreten Gottes aus sich zurückzuführen ist. M. Müller ist zwar, wie wir gesehen haben, der Ansicht, daß das Gefühl von einer überwältigenden Wahrheit zur Annahme einer Offenbarung geführt habe. „Während anfangs die Wahrheit die Offenbarung schuf, sollte später umgekehrt die Offenbarung die Wahrheit schaffen.“ Wollte man sich diese Erklärung auch in Bezug auf die allgemeinen sittlichen und religiösen Wahrheiten gefallen lassen, angesichts der Heils-offenbarung Gottes in Christo läßt sie im Stich. Da tritt vielmehr als Träger des Offenbarungsgeistes das Wort in den Vordergrund, das nach Auffassung und Anwendung so viel und heiß umstrittene Wort, dem nicht nur in der Schrift selbst die ewige Dauer zugesprochen wird, das auch nach der reformatorischen Lehre alleinige Quelle und Norm der evangelischen Glaubensartikel sein soll.¹⁾

Es ist gerade dieser Glaubensartikel seit den Tagen der alt-protestantischen Dogmatik einem bemerkenswerten Wandel unterworfen worden. Nicht zum wenigsten wurde dadurch auch die Lehre von der Inspiration in Mitleidenschaft gezogen.

Während anfangs das, was man unter besonderer Offenbarung verstand, auf das inspirierte Wort des alten und neuen Testaments beschränkt wurde, ist jetzt so ziemlich auf der ganzen Front der Theologen die wörtliche Inspirationslehre aufgegeben worden.²⁾ Zu dieser Verständigung hat der letzte Inspirationsstreit geführt, aber der Erfolg ist in der Hauptsache zunächst noch ein

¹⁾ B. Lobstein, Einleitung in die evangelische Dogmatik, Freiburg 1897, S. 92, wo in einer Anm. das Wort aus den Schmalk. Artikeln (II 2, 15) angeführt wird: „Regulam autem aliam habemus, ut videlicet verbum Dei condet articulos fidei, et praeterea nemo, ne angelus quidem“.

²⁾ Eine Zusammenstellung von Aussprüchen positiver Theologen möge das illustrieren: B. Weiß, das Leben Jesu³ I, S. 19 meint, daß eine Untersuchung über den Ursprung und die Bedeutung der 4 Evangelien überflüssig sei, „wenn es von vornherein feststände, daß unsere 4 Evangelien . . . auf schlechthin übernatürliche Weise entstanden und durch diese Art ihrer Entstehung in ihrer absoluten Irrtumslosigkeit und buchstäblichen Glaubwürdigkeit gesichert seien.“ Und weiter S. 21 in Bezug auf die Abweichungen der

negativer geblieben. Man ist von der Unhaltbarkeit des alten Inspirationsbegriffes überzeugt und betont das menschliche Element bei der Abfassung des Wortes, will aber auch das göttliche Element dabei nicht ganz aufgeben. Das geschieht zunächst aus der verständlichen Scheu vor den Folgerungen, welche sich daraus für die Stellung zur Schrift und zur christlichen Religion, die dann nicht mehr genügend begründet erscheint, ergeben könnten, und in der That auch vielfach schon ergeben haben. Dazu kommt weiter der Eindruck, daß wir in der h. Schrift doch noch etwas anderes besitzen, als ein bloßes Erzeugnis menschlicher Schriftstellerei. Ausdrücke wie Urkunde der Offenbarung oder urkundliches Wort Gottes bedeuten gewiß einen Schritt vorwärts in der Ausbildung der christlichen Offenbarungslehre, aber noch nicht den letzten.

Berichte von einander: „Wie mühselig man auch jene Thatsachen zu verringern suche, selbst die unerheblichste derselben hebt unweigerlich die ältere Vorstellung von dem Ursprunge der Evangelien auf, weil sie mit einer direkten göttlichen Eingebung nach Inhalt und Form in unlösbarem Widerspruche steht.“ Auch Frank, System der christl. Wahrheit³ II, S. 253 weist auf die menschliche Vermittelung: „die übernatürliche Offenbarung . . . muß doch, wie immer schöpferisch diese Wirksamkeit sei, den Bedingungen gemäß sein, unter denen das Menschenwesen geistigen und geistlichen Gehalt in sich aufzunehmen vermag. Im andern Fall wäre die Mitteilung eine magische . . .“. Deutlicher noch S. 435: „Daß die h. Schriftsteller nicht schlechtthin unfehlbar sind, darf man wohl, vorbehaltlich der Abweisung von Mißverständnissen, damit combinieren, daß sie nicht ohne Sünde, an ihrem Teile noch nicht vollendet waren (vgl. Phil. 3, 12). Sie reden die Sprache ihrer Zeit und bewegen sich in den Bildungselementen ihrer Zeit. Sie darüber hinausgerückt sein zu lassen, behufs einer Untrüglichkeit in allen Stücken des Wissens und Könnens, wird niemanden bei gesunden Sinnen einfallen.“ Ebenso im System der christlichen Gewißheit², II, S. 123 ff. W. Schmidt, Christliche Dogmatik, Prolegomena, 1895, S. 385: „Diese sogen. Verbalinspiration, wie sie mit den augenscheinlichsten Thatsachen im Widerspruch steht, nimmt der Bibel, man kann es nicht anders sagen, einfach die Lebenskraft und die Lebenslust; aber nicht minder die Wahrhaftigkeit“. 392: „Die Schrift behauptet nicht mehr als ihre Theopneustie. Über das Wie derselben bleibt sie . . . die Antwort schuldig“ . . . 393: „Es bleibt dabei und wird immer dabei bleiben: Das Testimonium sp. s. ist der einzige, nie versagende Beweis“. Gremer, Glaube, Schrift und heilige Geschichte, 1896, S. 28: „Daß Gottes heiliger Geist das Schriftzeugnis in sonderlicher Weise beeinflusst hat, daß daher seine Kraft sich schreibt, das ist es, was der Ausdruck Inspiration besagen will.“ Falsch ist es nach Gremer, aus dem Begriff der Inspiration sofort die Verbalinspiration

Es wird nun darauf ankommen, auf dem freien Plage, welcher durch Überwindung der Verbalinspiration geschaffen worden ist, einen Neubau aufzuführen. Die Steine dazu sind schon zusammengetragen worden. Freilich dürfen wir uns dabei nicht den vielfach erhobenen Vorwurf zuziehen, daß wir die Verbalinspiration ablehnen und doch so verfahren, als ob sie noch zu Recht bestehe, sodaß schließlich doch alles beim Alten bliebe.

Ich möchte da zunächst auf zwei Aussprüche hinweisen, welche im stande sind, uns Führerdienste zu leisten. So sagt Frank, welcher (System der christl. Gewißheit² II, S. 123) die Inspiration für diejenige reale Bethätigung Gottes erklärt, kraft deren das Menschenwort geisterfülltes Gotteswort wird, S. d. chr. Gew.² II, S. 131: „Wir kommen dabei nicht hinaus über die fundamentale

abzuleiten, die Gleichung „Inspiration — Verbalinspiration“ sei zwar heidnisch, aber nicht christlich. S. 43: „Die Frage ist nicht so zu stellen: ist die Autorität der Schrift bedingt durch absolute Irrtumslosigkeit in all ihren Äußerungen, sondern so: hebt die Wirksamkeit des heiligen Geistes in den Zeugen Gottes alle menschliche Beschränktheit und Begrenztheit auf oder nicht?“ S. 44: „Die Autorität der heiligen Schrift reicht so weit, wie ihr Zweck.“ Dieckhoff, die Inspiration und Irrtumslosigkeit der heil. Schrift, 1891, S. 97, erklärt: „Man hat die Schrift gegen sich, wenn man sie unter die Forderung absoluter Irrtumslosigkeit stellt, wie sie mit der absoluten Fassung der Inspiration gegeben war.“ Derselbe, Noch einmal über die Inspiration und Irrtumslosigkeit der heiligen Schrift, 1893, worin er auf die Einwürfe von Greve und Rohnert, welche den absoluten Inspirationsbegriff ihm gegenüber hatten halten wollen, besonders eingeht, schließt nach Behandlung der Stellen 1 Petr. 1, 10—12; 2 Petr. 1, 19—21; 2 Tim. 3, 15 f. seine Antwort S. 101 mit dem Sage: „Daß in der heiligen Schrift der absolute Inspirationsbegriff ausgesagt würde, ist nichts als eine gänzlich willkürliche Behauptung ohne allen Grund und Halt.“ — von Strauß und Torney, die Inspiration, namentlich des Neuen Testaments (Neue Kirchl. Zeitschrift, 1894, H. 10, S. 775—803) giebt S. 776 auf die Frage: „Müssen wir die wörtliche Eingebung der Schrift, die sogen. Verbalinspiration, behaupten?“ die Antwort: „Gewiß nicht. Denn auch das gehört zu der Ordnung Gottes, daß er zuerst Menschen sich offenbarte, dann das Offenbarte aus Überlieferung oder eigener Erfahrung durch Menschen in der Sprache ihrer Zeit niederschreiben ließ und diese Schriften hernach dem Verständnis, der Behandlung und Bervielfältigung anderer übergab.“ Köhler, Zur Kritik des Alten Testaments (Neue Kirchl. Zeitschr. 1894, H. 11, S. 865 bis 887) S. 884: „Die Verfasser der neutestamentl. Schriften waren, wenn ihnen auch der in ihnen wirkende H. Geist die vollkommenste Heilserkenntnis

Setzung, daß auch die anfängliche Inspiration, gleichwie die spätere, dem Heilszeugnis als solchem gilt, das heißt, daß die Wahrheit des Gotteswortes, welche durch die Inspiration begründet ist, nicht auf alles und jedes sich erstrecken kann, was die Empfänger des Geistes denken und reden, sondern nur auf dasjenige, was auf die Realitäten des Heils, dem sie Zeugnis zu geben haben, sich bezieht." Und H. Cremer (Glaube, Schrift und heilige Geschichte, S. 43) wirft die Frage auf: „Steht und fällt wirklich die religiös-sittliche Irrtumslosigkeit mit der Irrtumslosigkeit auf dem Gebiete des Welterkennens?“ um sie zugleich selber zu beantworten: „Ich denke, jene hat einen ganz andern Grund.“

Damit ist in der That die Richtung angedeutet, in welcher sich die Bemühungen bewegen müssen, welche darauf ausgehen, die Inspirationslehre neu auszugestalten. Mit anderen Worten, die Inspiration ist auf die sittlich-religiösen Stoffe der christlichen Gewißheit zu beschränken. Diese Beschränkung wird uns um so

vermittelte, doch in der Erkenntnis der natürlichen Dinge irrumsfähige und fehlsame Menschen geblieben.“ Volk, Heilige Schrift und Kritik (Neue Kirchl. Zeitschr. 1894, H. 12, S. 945 ff.) S. 946: „Daß die altprotestantische Lehre von der h. Schrift unverträglich ist mit der wirkl. Beschaffenheit des uns vorliegenden Schriftganzen, steht außer Frage.“ S. 949 wird auf die abweichenden Texte in den Parallelstellen (Jes. 36—39 = 2 Könige 18, 13—20; Ps. 18 = 2 Sam. 22) S. 969 auf sonstige Unrichtigkeiten gewiesen: Mat. 23, 35 wird Zacharias ein Sohn Berechjas genannt, während er nach 2 Chron. 24, 20 ein Sohn Sozadas ist; Mat. 27, 9 wird ein Citat aus Sacharja dem Jeremias zugeschrieben; 1 Kor. 10, 8 berichtet von 23000, Numeri 25, 9 von 24000 u. s. w. Die deutsche Evangelische Kirchenzeitung sagt (1894, Nr. 37) in einer Besprechung von Herrmann, Ergebnisse des Streites um das Apostolikum: „Wer die Verbalinspiration aufgiebt, kann immerhin die Inspiration und Autorität in Schrift und Glaubenssachen festhalten. . . Wir verweisen D. Herrmann auf Luther, der gerade wie wir die Verbalinspiration der Schrift ablehnt und doch die Autorität der Schrift und zwar von der ganzen Schrift zum Fundament der Reformationskirche macht.“ M. v. Rathusius in einem Referat über „die Begründung unserer christlichen Überzeugung“ (Konservat. Monatschrift, 1898, S. 33 ff.): „Es leuchtet ein, daß die Inspirationslehre nun ein ganz anderes Gesicht bekommt, als sie bei der früheren Orthodorie hatte. Nach dieser wurde erst bewiesen, daß die Bibel inspiriertes Gotteswort sei, und dann der Glaube daran begründet. Jetzt werden wir gerade in derjenigen inneren Erfahrung, die uns zum Glauben führt, innerlich gewiß darüber, daß wir es nicht mit Menschenwort, sondern mit Gottes Wort zu thun haben.“ —

leichter fallen und um so natürlicher erscheinen, je mehr wir uns auch hier immer wieder daran erinnern, daß wir es in den überlieferten Stoffen vielfach nicht mit einheitlichen und einfachen, sondern mit verschiedenartigen und zusammengesetzten Stoffen zu thun haben. So würde z. B. im Schöpfungsbericht der Schöpfungsgedanke selbst als ein religiöser für inspiriert zu gelten haben, und würde das dem Wort Hebr. 11, 3 entsprechen: „Durch den Glauben merken wir, daß die Welt durch Gottes Wort fertig ist, daß alles, das man siehet, aus nichts geworden ist.“ Ebenso würde die Wahrheit Gen. 1, 27: „Gott schuf den Menschen ihm zum Bilde“ als eine religiös-sittliche aus der Inspiration zu erklären sein. Im übrigen aber spiegelt sich in dem ganzen Bericht, soweit es sich dabei um Dinge handelt, welche dem sichtbaren natürlichen Entwicklungsgange angehören, der damalige Stand der Naturerkenntnis ab.

Nicht anders steht es mit den zahlreichen geschichtlichen Berichten. Sobald es sich dabei um den Gedanken der göttlichen Weltregierung handelt, wie er etwa Jes. 28, 29 in den Worten ausgesprochen ist: „sein Rat ist wunderbarlich und führet es herrlich hinaus“, erweist sich der Bericht als unter dem Einfluß des Geistes Gottes stehend. Und was von der rückschauenden religiösen Beurteilung der Menschheitsgeschichte im allgemeinen und der Geschichte des Volkes Israel im besonderen gilt, würde auch auf die vorausschauende Beurteilung, auf die prophetische Weissagung anzuwenden sein. Die geschichtlichen Stoffe selbst dagegen, die einzelnen geschichtlichen Berichte als Erzählungen geschichtlicher Thatfachen haben mit der Inspiration nichts zu thun. Damit soll selbstverständlich nicht behauptet werden, daß es gleichgültig gewesen sei, ob die Berichterstatter und Verfasser der einzelnen Berichte inspirierte, d. i. vom Geiste Gottes erfüllte und getriebene heilige Persönlichkeiten waren oder nicht. Aber als unmittelbar inspirierte Wahrheiten und Kenntnisse, als solche, die weder auf dem Wege natürlicher Erfahrung noch auf dem des allgemein menschlichen Erkennens gefunden wurden, sondern durch unmittelbare Einwirkung des Geistes Gottes, haben weder die Aussagen über die geschichtlichen, noch die über die rationellen Stoffe zu gelten.

Da die Inspirationslehre nur ein Teil der Offenbarungslehre

ist, so muß auf die letztere noch näher eingegangen werden. Diese Lehre hat bereits eine Geschichte hinter sich, welche einen bemerkenswerten Wandel erkennen läßt. Ein kurzer Überblick, welcher sich auf die Hauptrichtungen und deren bekannteste Vertreter beschränken muß, möge das veranschaulichen. Dabei kann das Gebiet der natürlichen oder allgemeinen Offenbarung, auf welches bereits die Gottesbeweise führten, außer acht bleiben.

Die besondere Offenbarung, welche ein Hervortreten und Sichfundmachen des für den natürlichen Menschen unsichtbaren und unerkennbaren Gottes voraussetzt, stützt sich auf Stellen wie 1 Kor. 2, 5. 7—16; 2 Kor. 11; Gal. 1, 16; Hebr. 1, 1. Die alte Dogmatik hatte dabei zwei Klippen zu vermeiden, die Traditionslehre der römischen Kirche und die willkürlichen Träumereien eines schwarmgeistigen Christentums. So wurde das Schriftprinzip unter besonderer Betonung des festen, unverrückbaren Buchstabens nicht nur die zuverlässigste Grundlage für die Lehren von der Offenbarung, sondern trat allmählich ganz und gar an die Stelle der letzteren. Das ging aber nur so lange, als sich die wörtliche Inspiration halten ließ. Sobald das nicht mehr möglich war, und die historisch-kritische Behandlungsweise auch auf die Schrift ausgedehnt wurde, welche bis dahin ein Rühmlichnichten gewesen war, mußte die Offenbarungslehre anderweitig ausgebildet werden.

Noch immer sind über diesen Punkt die Ausführungen Rothes¹⁾ lehrreich, obgleich ihre Ergebnisse bereits wieder von anderen überholt worden sind.

Für Rothe ist es mit die wichtigste unter den bleibenden Errungenschaften der neueren Theologie, daß sie die Unterscheidung zwischen der göttlichen Offenbarung und der Bibel wirklich vollzogen hat. Nicht fertige religiöse Verstandesbegriffe in Gestalt von formulierten Lehrsätzen hat die Offenbarung zu bringen, sondern eine von Gott übernatürlich bewirkte Reinigung und Kräftigung des Gottesbewußtseins. Das soll aber einen neuen Inhalt der Erkenntnis nicht ausschließen. So erinnert Rothes Offenbarungsbegriff auch an den von Iwesten²⁾, welcher als Zweck der Offenbarung „die Zurückführung des Menschen zu Gott und die Er-

¹⁾ Zu vergl. besonders der Artikel: „Offenbarung“ in Rothe, Zur Dogmatik (1863). ²⁾ Vorlesungen über die Dogmatik I, S. 320.

zeugung eines neuen Lebens überhaupt“ angiebt, „wobon die höhere Erkenntnis zugleich eine Frucht und eine Bedingung sein soll.

Dadurch, daß Rothe die Offenbarung durch eine äußere Manifestation und eine darauf bezügliche Inspiration, also durch einen äußeren und inneren Akt entstehen läßt, verliert der Offenbarungsbegriff die Einheitlichkeit. Von dem, was über die zwiefache Art der Inspiration gesagt wird — Inspiration des Sehers und des Propheten — möchte am ehesten auch heute noch das Anklang finden, was die letztere betrifft. Während nämlich in jenem Fall die Inspiration durch eine Vision erfolgt, werden in diesem die vorhandenen Vorstellungen so unter einander verknüpft, daß daraus neue Gedanken in dem Bewußtsein entstehen. Die Wahrheit der durch die Offenbarung in die Welt hineingespiegelten Gottesidee kann deshalb auch durch keine äußeren Beweise festgestellt werden, sondern allein durch das testimonium spiritus sancti.

Trotz allem Kritizismus hält Rothe ebenso an den Weissagungen wie an den Wundern fest. Letztere sind ihm Manifestationen der Offenbarung. Nur muß man dabei zwei Fragen auseinanderhalten: die eine, ob Wunder an sich denkbar sind, die andere, ob die einzelnen Wunder für thatsfächlich zu halten sind. Während jene eine rein philosophische Frage ist, muß diese als eine rein geschichtliche bezeichnet werden, wobei man darum auch nicht anders verfahren darf, wie bei der Prüfung jeder andern geschichtlichen Thatfache. Dagegen läßt sich schwerlich etwas einwenden, vorausgesetzt, daß man nicht den Wunderbegriff, d. i. ein unmittelbares oder, mit Frank zu sprechen, schöpferisches Eingreifen Gottes überhaupt in Abrede stellen will.

Ziemlich nahe mit Rothe berührt sich in seinem Lehrbuch der evang.=prot. Dogmatik Lipsius¹⁾, doch rückt er die beiden Momente, welche Rothe auseinander gehalten hatte, näher zusammen. Auch die Manifestation ist bei ihm eine innere Selbstbeurkundung Gottes im Menschengeiste, welche nur durch ein äußeres Medium vermittelt ist. Insofern Gott Subjekt und Objekt der Offenbarung ist, bleibt auch bei Lipsius der Ursprung derselben ein übernatürlicher. Noch entschiedener aber wird die Abzweckung auf das

¹⁾ Zu vergl. daselbst: 6. die Offenbarung.

praktische Verhältnis zu Gott betont. Nicht theoretische Belehrungen über übernatürliche Objekte will die Offenbarung geben, sondern Rundmachung des göttlichen Heilswillens. Wunder und Inspirationsbegriff werden für unentbehrlich gehalten, doch liegt die Nötigung dazu ganz im Innern des Menschen.

Dahin verlegt überhaupt alle wirkliche Offenbarung und versteht darunter die Selbstausschließung des unendlichen Geistes im Endlichen Biedermann¹⁾, der klassische Vertreter der von Hegel ausgehenden spekulativen Theologie. So geistreich und tief sinnig das durchgeführt ist, und so sehr Biedermann überzeugt ist, daß er den Begriff der Offenbarung nach Inhalt und Umfang damit erschöpft hat, so werden die meisten dabei doch unter der Empfindung stehen, daß es mehr auf einen Begriffsformalismus hinauskommt, als auf die Offenbarung eines lebendigen, persönlichen Gottes. Das mag das spekulative Denken fesseln und eine Zeitlang befriedigen, der angefochtenen Seele wird es schwerlich genügen. Es ist aber nicht bloß das persönliche, sondern auch das geschichtliche Interesse, welches dabei zu kurz kommt.

Man kann es daher wohl verstehen, daß sich eine starke Reaktion gegen alles spekulative Denken in der Theologie geltend machte, und mit dem Sieg der geschichtlichen Methode mehr oder weniger laut die Forderung erhoben wurde: Fort mit der Metaphysik aus der Theologie²⁾! Und mit dem Gegensatz gegen das intellektuelle Element, gegen alles Lehrhafte in der Offenbarung, das an ein formuliertes Dogma erinnern konnte, ging Hand in Hand der Gegensatz gegen die Mystik, beides den Ausschreitungen gegenüber eine verständliche und berechtigte Reaktion.

Ungemein lehrreich und fesselnd sind in dieser Hinsicht die

¹⁾ Christliche Dogmatik (1869), S. 59—74.

²⁾ Hier ist auf das zurückzuweisen, was über die Begrenzung der rationalen Gewißheit gesagt wurde. Ganz besonders scharf spricht sich A. Ritschl, Theologie und Metaphysik, 1881, gegen jegliche Vermischung der religiösen und metaphysischen Weltanschauung aus. Der Christ, welcher sich auf eine metaphysische Erkenntnis Gottes einläßt, giebt nach ihm (S. 9) „damit seinen christlichen Standpunkt auf und tritt auf einen Standpunkt, welcher im allgemeinen der Stufe des Heidentums entspricht.“ Ebenso urteilt Herrmann, die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit, 1879, S. 131.

Ausführungen von Herrmann, welcher überhaupt in der Lehre von der Offenbarung eine wichtige Stelle einnimmt. Und zwar kommen dabei hauptsächlich sein Gießener Vortrag über den Begriff der Offenbarung¹⁾ und sein Verkehr des Christen mit Gott in Betracht.

Ganz wie bei Lipsius wird in der Schrift über die Offenbarung von dem eigensten praktischen Bedürfnis des einzelnen Menschen ausgegangen, nämlich von der zwiefachen Anfechtung durch die Not und das innere Selbstgericht der Sünde. Wenn uns nun irgend etwas aus diesem Todeszustand wieder aufbrächte, dann könnten wir das mit dem Prophetenwort begrüßen:²⁾ „das Volk, das im Finstern wandelt, siehet ein großes Licht.“

Alle Offenbarung ist aber Selbstoffenbarung Gottes³⁾ und zwar der göttlichen Liebe, die uns zwingt, ihr zu vertrauen. Darin allein, nicht in einer Summe von Lehren und Berichten besteht die Offenbarung.⁴⁾ Herrmann unterscheidet in dieser Hinsicht ausdrücklich zwischen der Offenbarung und den Lebensgedanken der Erlösten,⁵⁾ wie sie die h. Schrift uns darbietet. Das damit auf den Kern der Offenbarung, auf die eigentliche Heilsthatsache der göttlichen Liebes- und Gnadenoffenbarung in Christo hingewiesen wird, ist fraglos. Ob aber eine so reinliche Scheidung zwischen den Lebensgedanken der Erlösten und den Offenbarungsgedanken Gottes möglich ist, wie es hier scheint, ist eine andere Frage.

Wichtig ist, daß mit Abweisung jeglicher Mystik, und das geschieht gleich entschieden in beiden Schriften, die Offenbarung ganz an die Person Jesu geknüpft wird. Dieser bringt aber nicht erst die Offenbarung Gottes in Aussprüchen, die er über Gottes verborgenes Wesen macht, sondern, darauf kommt alles hinaus, er ist durch seine geschichtliche⁶⁾ Erscheinung, wie sie aus den Evangelien und aus dem christlichen Leben erlöster Menschen um uns her uns entgegentritt, das in der Welt wirkliche Faktum⁷⁾ der Offenbarung Gottes.

¹⁾ Vorträge der theolog. Konferenz zu Gießen, III. Folge, 1887.

²⁾ Herrmann, der Begriff der Offenbarung, S. 5. ³⁾ a. a. O. S. 10.

⁴⁾ S. 13 a. a. O. lesen wir: Es ist nicht nur eine disputable Sache für den Theologen, sondern es ist eine heilsnotwendige Sache für den Christen, daß er im Stande ist, so die wahrhaftige Offenbarung von der Mitteilung von Lehren und Berichten zu unterscheiden. ⁵⁾ Ebendort S. 13. ⁶⁾ Ebendort S. 16. ⁷⁾ Ebendort S. 21.

Besonders ist es das innere Leben Jesu, auf welches als auf das in der Gemeinde erhaltene Bild Jesu in dem größeren Wert von Herrmann Gewicht gelegt wird. Vor diesem inneren Leben Jesu, wie es uns aus dem Glaubenszeugnis seiner Jünger entgegentritt, müßten wir uns beugen. Und dann verzichten wir darauf, meint er, dies Bild geschichtlich begreifen zu wollen; wir nehmen es alsdann vielmehr hin als die geschichtliche Wirkung einer uns übermächtigen, in ihrer Wirklichkeit aber uns unbegreiflichen Person.¹⁾

Zu bemerken sind bei den Ausführungen Herrmanns besonders drei Punkte: Die Wertung der geschichtlichen Person Jesu, die Bedeutung der christlichen Kirche und die Forderung der persönlichen Erfahrung jedes Gläubigen.²⁾ Überzeugend sind die Ausführungen über den Unterschied zwischen abstrakten Lehrräßen und dem überwältigenden Eindruck einer lebendigen Persönlichkeit. Sind es doch überall nicht abstrakte Ideen, sondern einzelne bahnbrechende Persönlichkeiten, welche an der Wende neuer Zeiten und Entwicklungsstufen stehen. Und möchte man auch bisweilen das erstere annehmen, so werden sich doch meist sehr leicht bestimmte Personen nachweisen lassen, welche als die Träger jener Ideen anzusehen sind. Denen gegenüber, welche von einem Prinzip des Christentums reden, oder über der Betonung bestimmt ausgeprägter Lehren die Person des Erlösers selbst in den Hintergrund treten lassen, bezeichnet Herrmanns Versuch jedenfalls eine lebensvollere Darstellung des Offenbarungsbegriffes. Auch läßt sich wohl denken, daß manchem, dem die Annahme der Kirchenlehre auf Grund des geschriebenen Wortes zunächst als eine zu schwere Zumutung erscheint, auf dem von Herrmann gezeigten Wege des Verkehrs mit Gott die Rückkehr zum Glauben an das Wort und die Verwertung desselben im Sinne der Offenbarung erleichtert werden kann.

¹⁾ Herrmann, Der Verkehr des Christen mit Gott², S. 90. ²⁾ „Für uns“, sagt Herrmann in seinem Buche über die Religion im Verhältnis zum Welterkennen und zur Sittlichkeit S. 382, „ist die Offenbarung ein religiöser Begriff; die Offenbarung bezeichnet für uns weder die auf einem indifferenten Erkennen erreichbare Ursache noch das Vorbild unserer religiösen Erlebnisse, sondern den innerhalb dieser Erlebnisse selbst ausdrücklich vergegenwärtigten Grund unserer religiösen Gewißheit“. —

Aber es werden sich demgegenüber auch manche Bedenken nicht unterdrücken lassen. Wie soll man beispielsweise die alttestamentliche Offenbarung unterbringen? Auch für die neutestamentliche Offenbarung in Jesu vermißt man eine genügend feste Unterlage. Es werden ja wohl die Evangelien als Hintergrund für das innere Leben Jesu genannt, aber eine entsprechende Ausnutzung derselben findet nicht statt. Das ist schade; denn nun zerrinnt uns das Lebensbild Jesu unter den Händen, weil ihm das feste, geschichtliche Gerippe fehlt. Die Gemeinde als Trägerin dieses Bildes kann dafür kaum entschädigen, denn da müßte doch zuerst entschieden werden, welche Gemeinde, bezw. welche Partei in der Gemeinde, der maßgebende Spiegel für das Lebensbild Jesu sein soll.

Es fehlt mir bei dieser sonst so bestechenden Darstellung der christlichen Offenbarung kurz zu sagen die quellenmäßige Verwertung der h. Schrift. Möchte die Betonung dieses Formelprinzips bei den Reformatoren von Einseitigkeit nicht frei sein, ein richtiges Gefühl lag dem doch zu Grunde. Und ob wir heute praktisch das Christentum zu betreiben haben, oder theoretisch seine Probleme behandeln, so muß, wenn wir nicht den Boden unter den Füßen verlieren wollen, hier wie dort immer wieder der Ruf ertönen: Zurück oder vielmehr hinein in die Schrift! Nicht als ob damit das alte Schriftprinzip wieder hergestellt werden müßte, welches sich auf die buchstäbliche Inspiration stützte, sondern zunächst in dem Sinne, daß die Schrift die authentische Urkunde von der tatsächlichen Offenbarung Gottes ist.

Als solche wird sie auch von Raftan in vollem Umfange gewürdigt, während mit der alten Inspirationslehre nicht nur dem Prinzip nach¹⁾, sondern auch tatsächlich gebrochen ist. Denn nun tritt die Offenbarung, welche eine geschichtlich fortschreitende ist, im alten Testamente anhebend und in der Ausgießung des h. Geistes sich vollendend²⁾, selbst an die Stelle der Inspiration. An die geschichtliche Führung Gottes aber und ihre Großthaten im alten und neuen Testamente schließt sich die Erleuchtung der von

¹⁾ Raftan, Dogmatik, (Grundriß der theol. Wissenschaften, 1897, Teil V.) S. 50 u. 52. ²⁾ a. a. O. S. 38.

Gott erwählten Zeugen an. Ebenso wird das Zeugnis des h. Geistes festgehalten, welches dadurch zu stande kommt, daß die in der h. Schrift bezeugte Offenbarung den Glauben wirkt. Während man früher die h. Schrift als eine einheitliche Lehrquelle ansah, dient sie nach richtiger Auffassung vielmehr dazu, eine genaue Kenntnis der geschichtlichen Gottesoffenbarung zu verbreiten.¹⁾ Freilich ganz ohne Mitteilung neuer Erkenntnis geht es auch bei diesem Offenbarungsbegriff nicht ab, aber diese neue Erkenntnis soll erst die Folge der inneren Umwälzung sein.²⁾

Der Eindruck also, den wir aus der schriftmäßig bezeugten Offenbarung Gottes gewinnen, läßt uns des Gottes inne werden, welcher es auf unsere Befeligung³⁾ abgesehen hat, die wir nur in seiner Gemeinschaft erlangen können. So gewinnen wir auch, was den wesentlichen Erkenntnisinhalt der Offenbarung ausmacht, die beiden praktischen Grundideen der Versöhnung und des Reiches Gottes.

Außer dieser besonderen oder übernatürlichen Offenbarung wird auch, aber erst an zweiter Stelle, die allgemeine festgehalten. Und zwar ist in dieser Hinsicht ein Wandel bei Kaftan zu bemerken. Während er nämlich im „Wesen der christl. Religion“ die natürliche Offenbarung auf die geschichtliche als allein in der Linie des Christentums liegend beschränkt,⁴⁾ die Offenbarung Gottes durch die Natur im emphatischen Sinn aber ausdrücklich abweist,⁵⁾ erklärt er in seiner Dogmatik, daß auch in der ihn umgebenden Natur der Gläubige die Spuren von Gottes Weisheit und Güte, die Offenbarung seiner Macht und Herrlichkeit findet.⁶⁾ Gegen das in der anderen Schrift geltend gemachte Bedenken, einen auf solche Naturbetrachtung gegründeten Gottesglauben zu erschüttern, genüge ein Blick auf die Nachtseiten des Naturlebens,⁷⁾ ließe sich jedenfalls sagen, daß wir bei dem auf die Geschichte gegründeten Gottesglauben in nichts besser daran sind. Das Buch Hiob, wie Psalm 73 zeigen uns, daß dem Frommen in Israel gerade die dunkle Lebens- und Geschichtsführung Bedenken erregte. Und von Hiero-

¹⁾ Kaftan, a. a. D. S. 52. ²⁾ a. a. D. S. 54. ³⁾ a. a. D. S. 35.

⁴⁾ Kaftan, Das Wesen der christlichen Religion², S. 354. ⁵⁾ a. a. D. S. 358.

⁶⁾ Kaftan, Dogmatik, S. 40. ⁷⁾ Kaftan, das Wesen der chr. R. S. 358.

nymus Form wissen wir, daß der durch die Lebensschicksale zum Pessimisten gemachte Mensch wenigstens an der Natur seine Freude haben kann.¹⁾

Daß bei Raftan die geschichtliche Offenbarung in Christo gipfelt, bedarf weiter keiner besonderen Betonung. Ebenso hat die alttestamentliche Offenbarung ihre Bedeutung nur darin, daß sie die Vorstufe der christlichen ist.

Auch Lobstein²⁾ hält in seiner Dogmatik beides fest, sowohl die geschichtliche Offenbarung in Christo, als auch die Bedeutung der h. Schrift. Der Fels, auf dem wir unsere Glaubensgewißheit unerschütterlich begründen können, ist nach ihm das Evangelium, d. h. nach ihm die Offenbarung der Gnade Gottes in Christo. Dagegen wird ausdrücklich hervorgehoben, daß die religiöse Erfahrung des einzelnen, des lebendigen Gliedes der christlichen Gemeinschaft, die Quelle der Glaubenslehre nur in dem Maße sei, als sie sich mit dem göttlichen Inhalt der evangelischen Offenbarung decke. Dies sei nur die Anwendung des reformatorischen Prinzips: *Regulam habemus, ut verbum Dei condant articulos fidei et praeterea nemo, ne angelus quidem.*³⁾ Also doch immer wieder der Hinweis auf die Schrift, die Rückkehr zu dem Hauptquell, von dem man sich nicht trennen, und den man nicht verlassen darf, wenn nicht der Strom der Gewißheit schließlich im Sande verrinnen soll.

Dagegen scheinen sich nun mit aller Entschiedenheit die Darlegungen von Haupt über „die Bedeutung der h. Schrift für den evangelischen Christen“ zu wenden, die zumteil in einer Auseinandersetzung mit König ihre Veranlassung gehabt haben.

Hier wird mit großer Schärfe gegen die Verwertung der Schrift als Urkunde der Offenbarung aufgetreten und geleugnet, daß darauf die religiöse Gewißheit über ihre Autorität beruhe. Der Beweis der Urkundlichkeit gebe weder religiöse Gewißheit, noch könne er abschließend geliefert werden.⁴⁾ Daß es da mit der Inspirationslehre erst recht nichts ist, liegt auf der Hand. „Was hilft es“, ruft Haupt aus, „einen Beweis zu führen, daß die

1) Vgl. Bernhard Münz, Lebens- und Weltfragen, Wien 1886, S. 7 f.

2) P. Lobstein, Einleitung in die evangelische Dogmatik (1897).

3) Articuli Smalcaldici, Pars II, Art. 2, 15. Vgl. Lobstein, a. a. D. S. 92. 4) a. a. D. S. 19 u. 26.

Bibel irrtumslose Offenbarung Gottes sein müsse, wenn die Thatfachen beweisen, daß sie eben nicht irrtumslos ist.“¹⁾ Aber die Schrift soll damit nicht etwa noch niedriger eingeschätzt werden, daß sie der falschen Ansprüche entkleidet wird. Im Gegenteil, sie wird nun erst recht in die religiöse Sphäre hineingerückt, indem sie zum Träger gegenwärtiger Offenbarungen gemacht wird. Also nicht als eine bloß objektive Kunde tritt das Evangelium an die Menschen heran, sondern als eine Gotteskraft, welche Glauben erzeugt. Den eigentlichen Mittelpunkt aber bildet auch hier die Gestalt Jesu.

Das Ergebnis der Untersuchung über den richtigen Ausgangspunkt ist kurz dies, daß ein Schriftwort nur dadurch zum Wort Gottes wird, daß in ihm eine gegenwärtige Kundgebung Gottes vermittelt des Glaubens an den Menschen gelangt. Damit ist zugleich eine Erklärung des Glaubens verbunden als derjenigen Gewißheit, nach der Gott es ist, welcher sich durch die Vermittlung Christi in der Schrift offenbart. In dieser Gewißheit, d. i. in der den Menschen überwindenden Kraft des Wortes Gottes, besteht zugleich das Zeugnis des heiligen Geistes.

Gegen Kübel, welcher davor gewarnt hatte, man solle nicht fragen, was das Wort Gottes für uns sei, sondern vielmehr danach, was es für die Apostel gewesen sei, wird festgehalten, daß wir nur dadurch zur Erkenntnis des „an sich“ Wahren kommen, indem etwas für uns wahr wird. Nur gegenüber jener höheren Instanz der göttlichen Gewißheit in dem inneren Erlebnis unseres Glaubens könnten wir auch das *sacrificio del intelletto* bringen. Gewiß. Aber es beweist das für mich Wahre jedenfalls noch nicht das an sich Wahre.

Alles kommt nach dieser Ausführung darauf an, daß die Schrift für den einzelnen zum Heilswort wird; damit werde nicht nur der Forderung der alten Dogmatik Genüge geleistet, daß die Schrift nach der Analogie des Glaubens auszulegen sei, es ergebe sich daraus auch, daß das Schriftganze für die Gemeinde als Heilswort genüge, ohne daß damit weder der gesamte Lehrinhalt, noch ihr geschichtlicher Inhalt als Wahrheit erwiesen werde. Nur auf Grund dieser Erfahrung, so wird weiter ausgeführt, konnte schließlich auch der Satz, daß die Schrift die ausschließliche Lehrnorm sei, zur

¹⁾ Haupt, a. a. D. S. 25.

allgemeinen Anerkennung gelangen. Und zwar hat die Schrift selbst den Beweis geführt, daß sie für alle Bedürfnisse der Gemeinde genügt. Vorausgesetzt ist dabei nicht nur die Anwendung einer geschichtlichen, sondern auch einer religiösen Kritik, d. h. der durch die geschichtliche Auslegung gewonnene Sinn des Schriftwortes muß mit dem verglichen werden „was der Gemeinde als Inhalt des Evangeliums feststeht“. ¹⁾ Es ist dies ja auch die Norm, welche Luther seiner religiösen Kritik der einzelnen Teile der Schrift zu Grunde gelegt hat, indem er dieselben darnach beurteilt wissen wollte, wie sie Christum treiben.

Der von Haupt aufgestellte Grundsatz für die Beurteilung des „Wortes Gottes“ wird schließlich nicht nur König, sondern auch P. Drews gegenüber in seiner ganzen Schärfe festgehalten. Der persönliche Heilsglaube sei so völlig unabhängig von dem Maß des historischen Glaubens und der christlichen Erkenntnis, daß sich nicht einmal ein Minimum feststellen lasse, wozu der einzelne sich bekennen müsse, wenn er selig werden wolle. ²⁾ So richtig dieser Satz erscheint, wenn es sich rein theoretisch um das letzte Kriterium der Heilsgewißheit handelt, so wird es doch in der Praxis wesentlich auf die einzelnen Persönlichkeiten ankommen, ob sie ihm zustimmen können oder nicht.

Wo man, unter dem Einfluß des modernen Zeitgeistes stehend, an der Geschichtlichkeit der überlieferten christlichen Thatfachen Zweifel hegt und gerade als Laie, welcher das Für und Wider der wissenschaftlichen Vertreter nicht zu prüfen vermag, in der heiligen Schrift nicht eine unbeanstandete Geschichtsquelle erkennt, da wird man schon deshalb notgedrungen eine andere Begründung der Heilsgewißheit suchen, als die Autorität der Schrift. Es wird daher nur dankbar anzuerkennen sein, daß Haupt aus barmherziger Liebe der großen Zahl derer Handreichung bietet, welche durch die Ergebnisse der geschichtlichen Kritik beunruhigt sind, oder als solche, welche in den Anschauungen der modernen Naturwissenschaft aufgewachsen sind, in schwere Bedrängnis kommen, weil scheinbar ihre Seligkeit von der Zustimmung zu dem abhängig gemacht wird, dessen Gewißheit nicht über allen Zweifel feststeht.

Auf der anderen Seite wird es aber auch viele geben, welchen

1) Haupt, a. a. D., S. 70. 2) a. a. D., S. 95.

es unmöglich sein, oder doch schwer fallen dürfte, aus dem Schriftworte Gottes Wort zu vernehmen, sobald sie auch den letzten noch für fest gehaltenen Kern des geschichtlichen Stoffes aufgeben müßten. Diesen gegenüber wird es nicht minder Pflicht der Barmherzigkeit sein, auf die Übergriffe der Kritik, sowie die Unwissenschaftlichkeit der materialistischen Weltanschauung hinzuweisen, und das gute Recht der geschichtlichen Betrachtungsweise darzuthun. Es werde Gerechtigkeit geübt nach beiden Seiten hin in dem Geiste der Liebe, die dem Schwachen zu Hilfe kommen will. Dann wird der Vorwurf nicht erhoben werden können, daß irgend einem Zeitgeist, es sei dem alten oder dem modernen, ein Zugeständnis gemacht worden sei.

Mit der Forderung, daß sich die Schrift dadurch allein für den einzelnen als Wort Gottes ausweisen muß, daß sie für ihn Träger gegenwärtiger Offenbarungen ist, berührt sich Haupt auch mit Frank. Dieser gesteht nicht nur der historischen Kritik über die Echtheit und Integrität der Schriften neben der geistlichen Erfahrung ihr Recht zu,¹⁾ woraus zugleich die Möglichkeit eines Irrtums folgt, sondern ist auch der Meinung, daß das in den Formen und Schranken menschlicher Rede an den Christen herantretende Wort von demselben nur insofern als Gottes Wort erfahren wird, als es das Mittel zur Herstellung seines Christenstandes ist.²⁾ Frank schließt dabei von der Wirkung auf die Ursache; die Realität des Christenstandes bezeugt ihm die Realität der Formen, in welchen sich das göttliche auf die Herstellung des persönlichen Christenstandes gerichtete Thun bewegt, des Wunders, der Offenbarung und der Inspiration. Der Christ müßte sich geradezu selbst leugnen, wenn er jene dreifache Form der göttlichen Heilsthätigkeit leugnen wollte.

Die Inspiration ist für Frank überall da vorhanden, wo göttliches Wort ist, und dazu kann wieder jedes geisterfüllte Menschenwort werden. Doch entspricht dem sonderlichen Charakter des unfundlichen Wortes auch der sonderliche Charakter der ursprünglichen Inspiration. Das Beweisverfahren für die Autorität der Schrift geht in ausgesprochenem Gegensatz gegen den gewöhnlichen Gang

¹⁾ Frank, System der christl. Gewißheit², II, S. 70. ²⁾ a. a. O. II, S. 51 ff.

der Apologetik von der erfahrenen göttlichen Kraftwirkung des Wortes aus.¹⁾ Daß heilige Schrift und Offenbarung, bezw. heilige Schrift und Wort Gottes identisch seien, wird ausdrücklich geleugnet.²⁾ Aber ebenso fest wird auch daran gehalten, daß das Menschenwort zu dem geisterfüllten und heilwirkenden Gotteswort nur durch einen übernatürlichen, wunderbaren göttlichen Akt werden kann.³⁾ Auf diese Weise wird die Inspiration zugleich mit dem Zeugnis des heiligen Geistes festgehalten, aber auf das heilschaffende Thun in der durch das Wort vermittelten Herstellung des neuen Christenstandes beschränkt.

Eine besondere Berücksichtigung verdient hier noch Hymels, der zwar von Franf ausgeht und sich vielfach mit ihm berührt, aber doch auch wieder eigene Wege einschlägt. Es ist bei ihm nicht die Thatsache der Wiedergeburt, an welche angeknüpft wird, sondern die Gottesgemeinschaft, auf welche in erster Linie sich auch die christliche Wahrheit beziehen soll.⁴⁾ Bei dieser Gemeinschaft aber handelt es sich nicht um irgendwelchen „Verkehr“, sondern um ein Verhältnis wesenhafter Zusammengehörigkeit, welches durch Christum vermittelt ist⁵⁾ und auf eine Selbstbezeugung Gottes zurückgeht, die wir im Glauben bejahen und innerlich erfahren. Dabei kommt dem apostolischen Worte nicht nur die Bedeutung eines erstmaligen Zeugnisses zu, vielmehr steht die Sache so, daß aller Glaube durch das Wort vermittelt worden ist und noch heute vermittelt wird. Betont wird nicht nur, daß einst die Jünger durch den heiligen Geist zu Zeugen der Offenbarung ausgerüstet worden sind, sondern auch, was in dieser Allgemeinheit als eine Umbiegung zur alten Inspirationslehre erscheinen könnte, daß infolgedessen das durch den heiligen Geist gewirkte Offenbarungswort selbst ein integrierender Bestandteil des Offenbarungsprozesses ist.⁶⁾ Auf der anderen Seite aber wird auch wieder eingeräumt, daß der Christ zuletzt nur eine Gottesthat kennt, welche seine Gewißheit um die Gottesgemeinschaft zu tragen vermöchte: die gnädige Offenbarung Gottes, wie sie in der Person Christi zum Abschluß gekommen ist.⁷⁾ Ebenso wird

1) Franf, *Ε. d. chr. G.*, II, *Ε.* 103 f. 2) a. a. D., II, *Ε.* 119.

3) a. a. D., II, *Ε.* 125 f.

4) Hymels, *Die christl. Wahrheitsgewißheit*, *Ε.* 171. 5) *Ε.* 174 f.

6) *Ε.* 199. 7) *Ε.* 189.

gleich im Anfang der zusammenhängenden Darstellung dem Mißverständnis vorgebeugt, als solle aus dem einen Fundamentalsatze, daß das Christentum Gottesgemeinschaft sei, das Ganze der christlichen Wahrheit abgeleitet werden. Vielmehr sei der Zusammenhang zwischen der Gewißheit um unsere Gottesgemeinschaft und derjenigen um die einzelnen vom Glauben behaupteten Realitäten nur dem Sinne eines unlösbaren Wechselverhältnisses gemeint.¹⁾ Die einzelnen Stücke der Wahrheitsgewißheit müßten ebenso durch Erfahrung einer Selbstbezeugung Gottes zu stande kommen, wie die Gottesgewißheit selbst. Das aber weist auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes.²⁾ In dieser Hinsicht wird mit Recht die Gewalt des in der Kraft des heiligen Geistes eindringenden Zeugnisses betont. Wie unter dieser Einwirkung erstmalig in den Hörern der apostolischen Verkündigung Gewißheit zu stande gekommen sei, so komme sie auch heute noch zu stande.³⁾ So gewinnen wir auf religiösem Wege eine Vergewisserung über den autoritativen Charakter des Schriftwortes,⁴⁾ welches der heilige Geist dem Christen als das von ihm stammende normative Offenbarungszeugnis versiegelt.⁵⁾ Normativ aber ist das Offenbarungszeugnis, insofern es nicht nur auf das apostolische Zeugnis beschränkt ist, sondern auch dort die richtige Deutung für alle Zeit empfangen hat. Auf jene Beschränkung ist von Ihmels ein ganz besonderer Nachdruck gelegt worden. Er führt dafür die Analogie von Joh. 4, 2 an. Dieselbe sei geeignet, die Frage, auf die es zulezt ankomme, zum Bewußtsein zu bringen, die Frage nämlich, ob der Beruf der Apostel darin aufgehe, erstmalig auf Christum hinzuweisen. Mit anderen Worten: Ist alles, was die Apostel über Jesus verkündet haben, nur der Ausdruck ihrer persönlichen Erfahrung und Überzeugung, nur ein Glaubensurteil, welches uns über ihren Glaubensstand Auskunft giebt, und müssen wir uns unsere Kenntnis von Christo selbst produzieren, oder kommt den Aposteln vielmehr die Bedeutung zu, daß sie die berufenen „Haushalter über Gottes Geheimnisse“ sind, und wir zwar auf dem Wege eigener Heilserfahrung zur Gewißheit um das Evangelium und der darin enthaltenen Offenbarung Gottes kommen, aber doch nur so, daß wir an das apostolische

¹⁾ Ihmels, S. 171. 226. ²⁾ S. 177. ³⁾ S. 204. ⁴⁾ S. 233. 236.
⁵⁾ S. 239.

Evangelium gebunden sind?¹⁾ Ihmels ist der letzteren Ansicht und sieht hier eine Frage von besonderer Tragweite sich aufrollen. Nicht die Frage nach dem Umfange und der Weise der Inspiration sei die entscheidende, sondern die Frage, ob es eine abgeschlossene Offenbarungsperiode in dem Sinne gebe, daß auch das Verständnis der Thatoffenbarung Gottes, wie es in dem Zeugnisse der berufenen Offenbarungsträger, nämlich der Apostel, vorliege, nicht überboten werden könne. Der Punkt, an dem die Entscheidung fallen werde, sei eben dieser, ob die im neuen Testamente zusammengefaßten Schriften dadurch von allen sich unterscheiden, daß in ihnen das authentische, von Gott selbst gewirkte Verständnis der geschichtlichen Offenbarung niedergelegt sei.²⁾

Diese Worte haben ihre Bedeutung in dem darin liegenden Gegensatz gegen die Bestrebungen der Neuzeit, den Unterschied zwischen den kanonischen und außer- bzw. nachkanonischen Schriften aufzuheben und auch die neutestamentlichen Schriften nur als Litteraturerzeugnisse einer fortschreitenden Entwicklung anzusehen. Ihmels trifft damit meines Erachtens in der That den Kern der Schriftfrage. Aber wenn auch die einzigartige Stellung der Schrift dadurch gewahrt wird, die anderen Schwierigkeiten, welche sich nun gerade daraus ergeben, daß es sich als unmöglich erwiesen hat, diese authentische Offenbarungsurkunde en bloc mit allen Einzelheiten und allen Deutungen im einzelnen anzunehmen, werden dadurch nicht gehoben. Auch dadurch wird die Schwierigkeit hier ebensowenig entschieden, wie bei Haupt, daß Ihmels unter Hinweis auf Act. 2, 37 bemerkt, den Hörern des Wortes habe sich die Erkenntnis aufgedrängt: „Das ist Gottes Wort für Dich.“³⁾ Wir werden freilich keine Wirkung vom Worte Gottes verspüren, wenn es sich nicht in der angegebenen Weise an unsere Person direkt wendet und unsere Seele packt, daß wir entweder dadurch erschüttert werden und die richtende Stimme Gottes daraus vernehmen, oder daß es uns beseligt, indem es uns zum tröstenden Evangelium wird. Aber wir fühlen doch, daß das Schriftwort nicht in allen Teilen diese Bedeutung für uns hat und haben kann.

Ihmels spricht von zufälligen Geschichtswahrheiten und nimmt damit einen bekannten Ausspruch auf, nur daß es ihm nicht

¹⁾ Ihmels, S. 203. ²⁾ S. 204. ³⁾ S. 207.

um den Gegensatz gegen ewige Vernunftwahrheiten, sondern um den gegen religiöse Wahrheiten dabei zu thun ist. Er meint, daß man den Skeptizismus, der auf dem Gebiete der historischen Forschung über Wahrscheinlichkeit nicht hinauskomme, durchaus nicht zu teilen brauche und es doch als peinliche Zumutung empfinden könne, daß unsere Gewißheit um Gott zuletzt von der Gewißheit um die Resultate historischer Forschung abhängen sollte. „So lange wir nur,“ heißt es dann wörtlich weiter, „als Historiker uns um jene Thatfachen bemühen, wird auch die höchste Schätzung derselben nicht darüber hinauskommen, daß es in ihnen doch zuletzt um zufällige Geschichtswahrheiten sich handelt, deren Fürwahrhalten jedenfalls nicht zu einem notwendigen Bestandteil des christlichen Gottesglaubens gemacht werden darf.“¹⁾

Hiergegen möchte sich aber doch manches einwenden lassen. Zunächst kann man in der That bei vielen geschichtlichen Berichten des alten und neuen Testaments getrost zugeben, daß man da nicht über die Wahrscheinlichkeit hinauskommt, ohne daß einem doch dadurch der Gottesglaube ins Wanken zu geraten brauchte. Weder der Schöpfungs- und Vorsehungsglaube, noch der Glaube an den heiligen und gerechten Gott, welcher den Menschen unter das Gericht seines Gesetzes beugt, um ihn, der als ein reiner Sünder sich an seine Gnade wendet, in Christo wieder in Gnaden anzunehmen, würde dadurch unsicher werden, daß etwa die Patriarchen- oder die Kindheitsgeschichten als historisch nicht sicher beglaubigt sich herausstellen sollten. Sodann aber erscheint es auch bedenklich, die Geschichtswahrheiten einfach mit dem Ausdrucke „zufällige Geschichtswahrheiten“ abzutun. Das paßt gewiß auf viele Geschichtswahrheiten, wenn man den sogenannten Zufall überhaupt anerkennen und damit die Gleichgültigkeit oder Außerlichkeit der berichteten Erzählungen andeuten will, aber doch lange nicht auf alle. Auch derjenige, welcher nur als Historiker den Gang der Weltgeschichte überschaut, wird sich der Erkenntnis nicht verschließen können, daß ihm in der Geschichte die Spuren der göttlichen Fußstapfen begegnen, daß er in der Bewegung der Völker die Hand der Vorsehung erkennen darf, und daß es nicht Zufall war, wenn zu bestimmten Zeiten Männer auftraten, die von bestimmendem

¹⁾ Shmels, S. 192.

Einflüsse nicht nur für ihr Volk, sondern für die Menschheit wurden. Wie verschieden ist, wenn wir Kleines mit Großem vergleichen dürfen, beispielsweise die Berichterstattung über einen Krieg und seine Einzelheiten! Man braucht ja nur die Kriege vom Anfange des 19. Jahrhunderts bis in die neueste Zeit an sich vorübergehen zu lassen, um dafür charakteristische Belege zu bekommen. Folgt daraus etwa, daß die ganzen Kriege, weil die Berichte aus den feindlichen Lagern sich widersprechen, ins Reich der Fabel zu verweisen sind? Oder haben wir es deshalb in denselben nur mit zufälligen Geschichtswahrheiten zu thun? Nicht nur ewige Vernunft-, sondern auch ewige sittliche und religiöse Wahrheiten predigen sie uns. Und doch wird es niemand einfallen, die Geschichtlichkeit der Berichte vom Standpunkte dieser letzten beiden Wahrheiten aus zu beurteilen. Es kann daher irre führen, wenn gesagt wird, daß die geschichtlichen Wahrheiten als Kundgebungen Gottes gegenwärtig irgendwie in die Erfahrung kommen müssen, und daß die Gewißheit um die geschichtlichen Thatfachen logisch die Voraussetzung für die Erfahrung bildet, die an ihnen gemacht wird.¹⁾ Wären die Stoffe, um welche es sich bei dieser Überlieferung, die zumteil mehrere tausend Jahre zurückreicht, handelt, einheitlicher Art, so wäre das verständlich. Es hat sich aber gezeigt und zeigt sich immer wieder, daß es sich bei der christlichen Gewißheit im weiteren Sinne um verschiedenartige und zusammengeflochtene Stoffe handelt. Auf religiösem Wege wird eine Gewißheit insofgedessen auch nur soweit zu gewinnen sein, als es sich eben um religiöse Wahrheiten handelt. Wie weit aber das Religiöse an das Geschichtliche unabtrennbar gebunden ist, und wie weit es sich mit demselben deckt, wird in jedem Einzelfalle Aufgabe sorgfältigster und vorsichtigster Untersuchung sein, da es hier sehr leicht ein Zuviel oder Zuwenig geben kann. So würde ja freilich mit der Leugnung der Geschichtlichkeit Jesu und mit der Verweisung seiner Person in das Gebiet der Mythologie auch die Möglichkeit geleugnet werden, daß in ihm der Vermittler der höchsten Gottesoffenbarung und der Erlöser der Menschheit entstanden sei. Dagegen würde z. B. die verschiedenartige Auffassung der Vorgänge bei der Versuchung in der Wüste, der Verklärung,

¹⁾ Schmels, a. a. O. S. 194 f.

der Auferstehung und Himmelfahrt nicht etwa auch den Verlust der Gewißheit um die religiöse Wahrheit jener Berichte zur Folge haben müssen. So gebe ich auch Ihmels recht, wenn er in dem Abschnitt über „die christliche Wahrheitsgewißheit und die natürliche Wahrheitserkenntnis“, welcher sich mehrfach mit den Ausführungen dieser Arbeit berührt und zu den wertvollsten Partien des Ihmels'schen Buches gehört, mit Rücksicht auf 1 Kor. 15 behauptet, daß eine Scheidung beider Gebiete da unmöglich werde, wo es sich um die historischen Thatfachen handele, die unsern Glauben tragen.¹⁾

Auch Ihmels hat zwischen der centralen Wahrheitsgewißheit und der übrigen Gewißheit unterschieden²⁾ und davor gewarnt, daß keine Verwischung der Grenzen stattfinde³⁾, aber er verfährt doch wieder selbst nicht darnach, wenn er sich schließlich auch hinsichtlich der theoretischen Erkenntnis auf die religiöse Erfahrungsgewißheit zurückzieht. So richtig es nun auch ist, daß der Christ in dem Maße, in welchem er auch um die natürliche Grundlage seiner Wahrheitsgewißheit sich zu bemühen Veranlassung hat, in den gewonnenen Ergebnissen Stützen für seine Gewißheit⁴⁾ findet, so kann es doch mißverständlich sein, wenn daraus die Folgerung gezogen wird, daß deshalb auch diese Art der Vergewisserung dem Zeugnis des heiligen Geistes einzuordnen sei. Ihmels setzt zwar vor die Worte „dem Zeugnis des heiligen Geistes“ vorsichtigerweise ein „irgendwie“, aber er will damit nicht etwa nur andeuten, daß die Stellung eines unter dem Einflusse des heiligen Geistes stehenden Christen auch den Elementen des theoretischen Erkennens gegenüber eine andere sei, als bei jedem andern, sondern er wendet sich damit scharf gegen eine scheinbare Addition von religiöser Erfahrungsgewißheit und theoretischer Wahrheitserkenntnis. Eine Kombination, meint er, könnte in dreifacher Weise vollzogen werden: entweder so, daß die religiöse Erfahrungsgewißheit da einsetze, wo die anderweite Erkenntnis nicht mehr ausreiche, oder so, daß das Zeugnis des heiligen Geistes seine Bedeutung darin habe, den Christen bei der natürlichen Wahrheitserkenntnis Beruhigung zu verschaffen. Beide Möglichkeiten aber könnten nicht ernstlich in Frage kommen, da die ganze Untersuchung darüber keinen Zweifel lasse, daß die christliche Gewißheit den Charakter

1) Ihmels, a. a. D. S. 268. 2) S. 226. 3) S. 177. 4) S. 270.

religiöser Erfahrungsgewißheit behalten, und daher dieser Begriff der schlechthin übergeordnete bleiben müsse. Gerade dies jedoch, meine ich, hat sich als unmöglich herausgestellt, alle christliche Gewißheit auf religiöse Erfahrungsgewißheit zurückzuführen.

Auf den centralen Inhalt des Wortes legt, gleichfalls in engem Anschluß an Frank, auch Carlblom¹⁾ das Hauptgewicht. Er will die Wahrheit der Inspiration halten, indem er auf die Vereinigung des Gnaden- und Sündenbewußtseins durch die Mächte des Heils hinweist, wie sie auch in der geistgetragenen Verkündigung des Wortes Gottes vorhanden seien. Daneben erklärt er aber, daß die inspirierte Erzählung ebenso möglich sei, wie eine inspirierte Lehre und Ermahnung. Alles komme dabei auf den Inhalt an, welcher allein die Unterscheidung des inspirierten und nicht inspirierten Schriftinhaltes möglich mache.²⁾ Das ist wieder ein Umbiegen zu dem alten Inspirationsbegriff mit all seinen Schwierigkeiten.

Soll die Inspirationslehre überhaupt gehalten werden, ohne daß man zur Dogmatik des 17. Jahrhunderts zurückkehrt, dann scheint das nur durch Betonung der Personal-Inspiration zu erreichen zu sein. Dabei würde auch die freie, selbständige Thätigkeit der geisterfüllten, aber individuell verschiedenen Persönlichkeiten mit der Möglichkeit des Irrtums in allen menschlichen Dingen zu ihrem Rechte kommen, d. h. also neben dem göttlichen auch der menschliche Faktor.³⁾

Aber es ist nötig, daß wir noch einmal zu den Hauptsachen Ausführungen zurückkehren, die in ihrer scharfen Betonung des aufgestellten Grundsatzes ohnehin eine besondere Bedeutung haben. Sie waren, wie bemerkt wurde, zum Teil gegen König gerichtet.

Letzterer ist dann auch die Antwort darauf nicht schuldig geblieben.⁴⁾ Der Nerv seiner Beweisführung liegt darin, daß auf die Bedeutung der h. Schrift für die Entstehung des Glaubens hingewiesen wird. Steht im Hintergrund davon auch der eigenartige Glaubensbegriff Königs, mit dem sich nicht jedermann einverstanden erklären können, so ist darin doch ein beherzigens-

1) Carlblom, Zur Lehre von der christl. Gewißheit. 2) Carlblom, a. a. D. S. 144. 3) Vergl. hierzu E. Stähelin: Christentum u. h. Schrift (1892).

4) König, Die letzte Instanz des biblischen Glaubens (1892).

werter Hinweis gegeben. Denn der heilige Geist beruft uns ja durch das Evangelium zum Glauben, wie wir es mit Luther im 3. Artikel aussprechen. Zwar kann dies Evangelium ebenso das geschriebene, wie das gesprochene sein, aber das letztere hat doch aus und an dem ersteren seinen Ursprung und seine Norm.

Gewiß war das Christentum eher da, als die Schrift, und letztere ist erst von der vorhandenen Kirche gesammelt und herausgegeben worden, aber eben als die offiziell anerkannte Urkunde über das Urchristentum, an die wir darum auch gewiesen und gebunden sind. Letzteres unsomehr, als sich die Schrift auch durch die Wirkung, die sie ausübt, und durch den Eindruck, den sie hinterläßt, als das ausweist, wofür sie sich ausgiebt. Hiernach wird sich auch unsere Stellungnahme zu der Streitfrage entscheiden müssen, ob die Bibel Gottes Wort an sich ist, oder ob sie es für uns ist. Denn wenn wir auch zur Erkenntnis des ersteren nur dadurch kommen können, daß die Bibel auch Gottes Wort für uns ist, so folgt aus dieser Erkenntnis doch nicht, daß sie es auch an sich ist. Vielmehr können wir fälschlich etwas für Gottes Wort halten, was diesen Anspruch nicht erheben kann. Das objektiv Wahre ist jedenfalls das geschichtliche Prius, und jede geschichtliche Auffassung des Christentums wird gegenüber einer subjektiven Loslösung der christlichen Gewißheit von den geschichtlichen Urkunden für die letzteren immer wieder eintreten.

Das geschichtliche Interesse wird uns geneigt machen, König auch darin beizustimmen, daß die geschichtliche Wirklichkeit der Auferstehung die Voraussetzung für den Glauben an den lebendigen Erlöser bildet.¹⁾ Unverständlich aber wird es vielen bleiben, wie von König geleugnet werden kann, daß die Glaubenden heute dieselben Erfahrungen machen, wie einst die Offenbarungsherolde.²⁾ Diese von Haupt geforderte Gleichartigkeit der Erfahrungen kann sich doch natürlich nur auf die heilwirkende Kraft des Wortes Gottes an den Menschenherzen beziehen, da selbstverständlich die äußeren Umstände andere sind, und die späteren erst durch Vermittelung der Offenbarungsherolde das Wort empfangen. König meint, die neuen Aufstellungen Haupts würden dadurch aus ihren

¹⁾ König, Die letzte Instanz, S. 17. ²⁾ a. a. D., S. 33, Anm. 1.

Angeln gehoben, daß der Schriftinhalt nicht zu einem persönlichen Erlebnis, zu einem an einen gegenwärtigen Menschen speziell sich wendenden Worte Gottes werden könne. Aber worauf beruht denn die Wirkung des Wortes Gottes, wenn nicht darauf, daß jeder das Wort als ein richtendes, mahnendes, belehrendes und tröstendes, welches an ihn selbst sich wendet, vernimmt? Ebenso wie das „du bist der Mann“¹⁾ schon vielen nach David als ein unmittelbares Donnerwort des lebendigen Gottes zur Buße Anlaß gegeben hat, ebenso haben unzählige betrübte Hörer des Wortes seit jener ersten Verkündigung immer wieder die freundliche Einladung Jesu als ein nicht bloß überliefertes, sondern auch als ein an sie direkt gerichtetes Heilandswort vernommen: „Kommet her zu mir alle, die ihr mühselig und beladen seid, ich will euch erquicken“.²⁾ Gerade darauf beruht ja die ewige göttliche Kraft und die quellfrische Art des Schriftwortes, welche dies vor jedem bloß menschlichen Wort in seiner Wirkung so sichtlich und unbestreitbar auszeichnet.

Kurzum, die Bedeutung des Schriftwortes wird darin liegen, daß es Urkunde und Träger der Offenbarung zugleich ist, beides zusammen, nicht eins ohne das andere. Die Irrtumslosigkeit auch in geschichtlichen Ereignissen und Vorgängen wird damit ebensowenig behauptet werden können, wie bei den sonstigen Urkunden aus alten Zeiten.

Wie weit die einzelnen Schriften, bezw. die einzelnen Teile derselben als Urkunden zuverlässige Nachricht über die Zeit geben, in der sie entstanden sein wollen oder wirklich entstanden sind, das zu untersuchen und zu bestimmen ist hier ebenso Aufgabe der historischen Kritik, wie bei allen andern geschichtlichen Urkunden.

Aber gerade dadurch, daß die Schriften des neuen Testaments zumteil, wenigstens was die Briefe betrifft, Gelegenheitschriften aus der Zeit und für die Zeit sind, erweisen sie sich als geschichtliche Urkunden ersten Ranges. Wie dankbar könnte die Geschichtsschreibung sein, wenn sie für alle Perioden über ein so reiches, urkundliches Material verfügte.

Jedenfalls haben wir nicht nötig, aus der Schriftfrage eine Postulatsfrage zu machen, indem wir mit Stähelin sagen: „Die

¹⁾ 2 Sam. 12, 7. ²⁾ Mat. 11, 28.

heilige Schrift als die oberste Norm und Regel des Glaubens ist für die christliche Kirche eine Notwendigkeit Es ist ein Postulat, das damit gestellt ist. Dies Postulat begründet das Ansehen, das wir der heiligen Schrift zuschreiben“. ¹⁾ Es ist mit den Postulaten überhaupt eine eigene Sache. Was dem einen ein solches ist, das ist es dem andern nicht. Gerade auf dem Boden der religiösen Offenbarung könnte man sagen: Wo die geschichtliche Gewißheit fehlt, da stellt ein Postulat zur rechten Zeit sich ein. Die heilige Schrift bedarf wirklich nicht erst der Stütze oder Krücke des Postulates; sie führt ihren Beglaubigungsnachweis selbst, sowohl nach der göttlichen, wie nach der menschlichen Seite hin. „Der Christ lebt nicht von Postulaten, sondern nur von einer Gottesoffenbarung, die ihn zwingt und trägt“. ²⁾

So urteilt auch Gremer ³⁾ in seinem Vortrag über „die Autorität der heiligen Schrift“ mit Recht: „die Autorität der heiligen Schrift ist kein Postulat Sie ist vielmehr eine wahrnehmbare Wirklichkeit, sie ist eine Macht, die der Bibel eignet, wie alle Autorität eine Macht ist, nicht eine physische, sondern eine geistig-sittliche Macht“. ⁴⁾ In der Erfahrung dieser Macht, dem Selbsterweis der Autorität der heiligen Schrift an den Gewissen wird zugleich das Zeugnis des heiligen Geistes für sie gesehen. ⁵⁾ Darin nähert sich Gremer der Hauptsachen Auffassung, während er sich andererseits mit aller Entschiedenheit dagegen wendet, daß die Autorität der Bibel auf das eingeschränkt werde, was von den Ausagen derselben als Wahrheit erfahren wird. ⁶⁾ Dennoch aber besteht die Autorität in der Macht, die sie ausübt. Die Ursache dieser eigenartigen Macht haben wir nach Gremer wieder in der richtig verstandenen Inspiration zu suchen. Die Gleichsetzung von Inspiration mit Verbalinspiration wird freilich als heidnisch abgelehnt. Es ist vielmehr der auch von Stähelin betonte Begriff der Personalinspiration, welcher den geisterfüllten Zeugen Gottes ihre volle menschliche Selbständigkeit läßt. Es sei ihr eigenes Wort,

¹⁾ Stähelin, Christentum und hl. Schrift, S. 8. ²⁾ Ihmels, die christl. Wahrheitsgewißheit, S. 254. ³⁾ H. Gremer, Glaube, Schrift und heilige Geschichte, (1896), S. 1—49. ⁴⁾ Gremer, a. a. O. S. 6 f. ⁵⁾ a. a. O. S. 19. ⁶⁾ a. a. O. S. 21.

von ihnen selbst geredet und zu verantworten und doch geistgewirktes und geisterfülltes Wort.

So weit wird jeder zustimmen können, welcher im Schriftwort mehr sehen zu müssen glaubt, als ein Erzeugnis des Menschengestes, wie jedes andere menschliche Wort. Der Zusatz aber, welcher dann noch gemacht wird: „Wort voll Kraft, nicht blos richtiges Wort“ ist doch auch wieder geeignet, den Leser stutzig zu machen und an der Schwierigkeit vorbei zu führen. Denn es dürfte erlaubt sein, zu fragen: Was heißt „richtiges Wort“, worauf bezieht sich die Richtigkeit? Die Schrift in allen ihren Teilen enthält doch nicht „richtiges Wort“. Daß das nicht der Fall ist, das ist ja das anerkannte Hauptargument gegen die Verbal-Inspiration, wie denn auch von Gremer offen eingeräumt wird, daß die heilige Schrift deutliche Spuren menschlicher Unvollkommenheit aufweise. Dieser Umstand zwingt dazu, die Autorität der Schrift in gewisser Weise zu begrenzen. Die heilige Schrift sei in erster Linie ein Geschichtsbuch, bei der Geschichte aber komme es hauptsächlich auf die Bedeutung und das Verständnis der Geschichte an.¹⁾ Betont wird dann mit Recht, daß ein Irrtum auf dem Gebiete der Geschichtskennntnis und des Naturverständnisses durchaus nicht die Fehlbarkeit auf dem religiös-sittlichen Gebiete zur Folge habe. Die Geisterfülltheit der Männer Gottes bestehe daher wesentlich in dieser sittlich-religiösen Qualifikation, die Wahrheit zu erkennen und zu sagen. Die Grenze der Schriftautorität wird von Gremer durch ihren Zweck bestimmt. Sei aber die Deutung der Geschichte eine richtige, dann müsse damit allerdings auch irgendwie eine historische Gewißheit gewährleistet sein, weil die richtige Deutung eines Vorganges jedenfalls an die Geschichtlichkeit desselben gebunden sei. Dies wird nicht nur auf die Erscheinung Jesu in der Geschichte, sowie auf die Thatfachen seiner Geschichte, die sogenannten Heilsthatsachen angewandt, sondern auch auf die vorbereitende Geschichte der Menschheit im alten Testament. Darin wird zugleich die Ge-

¹⁾ Zwischen der Inspiration und dem Zeugnis des h. Geistes wird so unterschieden, daß der ersteren die Befähigung zum kanonischen Wort, dem letzteren die zur Erkenntnis desselben zugewiesen wird. Vgl. Gremer a. a. O. S. 39.

währleistung der inneren Wahrheit der alttestamentlichen Geschichtsschreibung gefunden.¹⁾

Die Schwierigkeit dürfte mit Annahme dieser grundsätzlichen Auffassung aber noch nicht ganz gehoben sein. Es wird nun vielmehr die Frage entstehen, in welchem Umfange man die äußere Geschichte, welche überliefert worden ist, halten muß, um die innere Wahrheit derselben nicht in Frage zu stellen.

Zunächst sei hier auf die frühere Erörterung über die Grenzen der geschichtlichen Gewißheit zurückverwiesen. Von derselben dürfte schon einiges Licht auf die Frage gefallen sein, ob mit der richtigen Deutung eines geschichtlichen Vorganges auch die volle Geschichtlichkeit desselben selbst gewährleistet sei. Weiter dient es vielleicht zur Verständigung, wenn hier an die verschiedene Auffassung des Vorganges bei der Auferstehung Jesu erinnert wird. Ob der objektive Vorgang der Erscheinungen in dem Sinne der kirchlichen Auffassung als Hervorgehen des verklärten Leibes, oder in dem Sinne der Visionstheorie verstanden wird, die Deutung selbst, daß es sich um reale Offenbarungen des über den Tod sieghaften Erlösers handelt, wird dadurch nicht beeinflusst. Dort wie hier kann mit der gleichen Freude und Gewißheit gesungen werden: „Jesus, mein Erlöser, lebt“; dort wie hier findet das Pauluswort seine Berechtigung, und wird ihm voll Überzeugung zugestimmt werden können: „Ist Christus nicht auferstanden, so ist euer Glaube eitel . . . nun aber ist Christus auferstanden von den Toten und der Erstling worden unter denen, die da schlafen.“²⁾ Dies wird um so eher der Fall sein können, wenn man die Stoffe, aus welchen der Auferstehungsleib gebildet werden soll, sich gleich mit der Seele von dem toten Körper trennen läßt. Denn wir glauben doch auch an eine Auferstehung unseres Leibes, obgleich unser irdischer Leib verwest und in Staub zerfällt. Der Prozeß wäre dann eben bei Jesus durch das Wunder der Auferstehung nur entsprechend schneller vor sich gegangen.

So lange noch von der Person Jesu die Auffassung festgehalten wird, daß er es ist, in dem Gott sich der Menschheit in einzigartiger Weise offenbart hat und fort und fort offenbart,

¹⁾ Gremer, Glaube, Schrift und heilige Geschichte, S. 47. ²⁾ 1 Kor. 15, 17 u. 20.

so lange werden auch auf dem Glauben an ihn unser Gottvertrauen, Friede und Heilsgewißheit ruhen. Alle, die noch Christen sind und sein wollen, stimmen freudig darin zusammen. Trotzdem gehen im einzelnen die Ansichten über die verschiedenen geschichtlichen Berichte weit auseinander.

Die zunächst so überzeugende These Cremers, nach welcher mit der richtigen Deutung eines Vorganges auch seine Geschichtlichkeit verbürgt sein soll, würde daher einer entsprechenden Einschränkung bedürfen. Es scheint doch auch, daß wir uns bei der Behauptung, die richtige Deutung eines Vorganges beweiße die Geschichtlichkeit desselben, in einem Zirkel bewegen, denn das, was bewiesen werden soll, wird vorweg angenommen. Jene Deutung freilich, — vorausgesetzt, daß es sich dabei um die Deutung geschichtlicher Ereignisse handelt, — setzt irgend ein reales Ereignis und die Erscheinung eines solchen voraus. Wie aber der Vorgang, auf den es dabei ankam, im einzelnen beschaffen war, das zu entscheiden ist lediglich Sache der Geschichtsforschung. Daher die endlosen Mißverständnisse, der zuweilen mit wahrer Erbitterung geführte Streit über die Bedeutung und Tragweite dieser oder jener Stelle der heiligen Schrift, welche für ganz verschiedene Lehren und Anschauungen ins Feld geführt wird. Handelt es sich dabei für den einen um die quellenmäßig gesicherte Geschichtlichkeit des gerade so berichteten Vorganges, so kann ein anderer die Denkfähigkeit der damit verbundenen Wahrheit im Auge haben, während ein dritter unter dem Beweis des Geistes und der Kraft steht und auf das andere deshalb wenig Wert legt. Das wird so lange ungefährlich sein, so lange nicht der Teil fürs Ganze genommen, und die Annahme oder Zurückweisung des Ganzen von der des Teils abhängig gemacht wird.

Wo also eine Schwierigkeit sich ergibt, wo namentlich dieselbe Stelle der Schrift von Vertretern ganz entgegengesetzter Standpunkte in Anspruch genommen wird, da versuche man doch einmal, ob nicht vielleicht das, was als ein einfaches Ganzes nicht erklärt werden kann, sich als ein Zusammengesetztes erweist. Zeigt sich, daß die Schrift noch heute im stande ist, als ein Wort des lebendigen Gottes und als ein Zeugnis des lebendigen Christus verstanden zu werden, und daß sie die Kraft besitzt, noch immer

geistiges, göttliches Leben zu zeugen, so wird man das getrost als einen Beweis für die Inspirirtheit des Schriftwortes ansehen können. Das wird geschehen können trotz des bedenklichen Sinnes, welcher jenem Ausdruck durch den damit getriebenen Mißbrauch anhaftet, und unbeschadet der Freiheit, andere Elemente aus kritischen Gründen auszuscheiden und abzuweisen. Wie weit man darin gehen darf, wird man weder durch eine bestimmte Formel, noch für alle Zeit festlegen können. Der jeweilige Stand der Kritik wird nicht nur von der geschichtlichen Forschung im einzelnen, sondern auch von der Weltanschauung im allgemeinen abhängen.

Also ist man hier scheinbar einem fortwährenden Schwanken, einer ewigen Unsicherheit überliefert, und die Gewißheit, daß die heilige Schrift die zuverlässige Urkunde der alten, sowie das wirksame Mittel der gegenwärtigen Offenbarung Gottes ist, wäre abhängig von dem Ergebnis, um nicht zu sagen der Laune der Kritik? ²⁾ Wir dürfen darauf unbedenklich mit einem Nein antworten und solche Besorgnis als unbegründet zurückweisen. Sind wir nicht schon auf allen drei Stoffgebieten der christlichen Gewißheit der völligen Skepsis verfallen — in Bezug auf das wichtigste, das sittlich-religiöse, könnten wir es garnicht sein, ohne am Glauben Schiffbruch gelitten zu haben und für den Beweis des Geistes und der Kraft unempfindlich geworden zu sein, — dann werden wir auch an dem Siege der Wahrheit nicht zweifeln. Wir vermögen nichts wider die Wahrheit, sondern nur etwas für dieselbe. Der eigentliche Bestand unserer christlichen Gewißheit steht allen Zweifeln und Angriffen zum Troß fest wie ein Fels im Meer.

Daß die Schrift, als Ganzes betrachtet, auch heute noch leistet, was sie vor Jahrtausenden geleistet hat, das ist nicht bloß der beste Geschichts-, sondern auch der beste Kraftbeweis, ja auch der beste Vernunftsbeweis. Vom Standpunkt des reinen Agnosticismus aus betrachtet fällt dieser Umstand ganz besonders ins Gewicht.

Es ist nun zum Schluß an der Zeit, daß wir zur Eingangsfrage zurückkehren. „Quelle oder Quellen der christlichen Gewißheit?“, so lautete die Überschrift dieses Abschnittes. Der geschichtliche Überblick hat bereits im Sinne der Mehrheit entschieden, und bei dieser Entscheidung wird es auch sein Bewenden haben müssen.

Dies um so mehr, wenn wir uns an das erinnern, was im Zusammenhange der Gottesbeweise gesagt wurde.

Von allen Seiten strömen dem christlichen Subjekt die Quellen seiner Gewißheit zu: aus der Natur, der Geschichte, der Schrift und der inneren Erfahrung. Dabei ist allerdings ein Unterschied zwischen der allgemeinen religiösen und der speziellen christlichen Gewißheit zu machen. Denn in Bezug auf die letztere sind wir hauptsächlich an die Schrift, die Geschichte der christlichen Kirche und die geistliche Erfahrung, bezw. das Wirken des Geistes Gottes in uns, gewiesen. Aber auch abgesehen von diesen bisher schon unterschiedenen Quellen dürfen wir die Verzweigung des Quellgebietes der christlichen Gewißheit bis auf die einzelnen Stoffgebiete der geschichtlichen, rationellen und sittlich-religiösen Gewißheit verfolgen. Dadurch wird gerade auch die hl. Schrift, welche man gemeiniglich als die Haupt-, wenn nicht als die alleinige Quelle der christlichen Gewißheit anzusehen pflegt, viel mehr zu einem umfassenden Quellgebiet, das von unzähligen Andern durchzogen ist.

Wenn so die Schrift nicht die einzige Quelle, oder das einzige Quellgebiet der christlichen Gewißheit ist, dürfen wir in ihr dann nicht wenigstens die einzige Norm derselben sehen? Ist die Stoffdifferenzierung richtig, dann geht auch das nicht, wenigstens nicht in allen Fällen und für alle Aussagen der Schrift.

Eine andere Lehrnorm freilich für das, was christliche Heilswahrheit ist, werden wir nicht aufstellen können. Dies Formalprinzip der Reformation darf nicht angetastet werden. Die eigentliche religiöse Gewißheit, auch die, welche ihre Quelle im Innenleben des einzelnen hat, wird immer ihre Norm an dem religiösen Stoffe der Schrift, und zwar in erster Stelle an der Offenbarung Gottes in Christo, haben. In betreff der übrigen Stoffe dagegen wird es unbeschadet der Erkenntnis, daß für die christliche Urgeschichte die Schrift gleichfalls zumteil die einzige, jedenfalls aber die Haupt- und in vielen Fällen auch die entscheidende Quelle ist, doch dabei bleiben müssen, daß die einzelnen Stoffe auch den ihnen entsprechenden Normen unterstehen.

IX.

Der Entwicklungsprozeß der christlichen Gewißheit.

Wir sind jetzt in der Lage, kurz den Entwicklungsprozeß der christl. Gewißheit zu schildern. Es handelt sich dabei um die Frage nach der Entstehung der christlichen Gewißheit. Daß wir in derselben nicht zum Ziele kommen können, wenn wir den Weg des naiven Glaubens an das inspirierte Schriftwort betreten, ist aus den vorangehenden Untersuchungen ersichtlich geworden. Man fordert heute nicht mehr die bedingungslose Annahme eines unfehlbaren Schriftwortes, was nach den Ergebnissen der Schriftforschung eine unmögliche Forderung sein würde. Man gewinnt aber aus der Schrift, auf welche trotzdem nicht verzichtet werden kann und soll, den Eindruck einer heiligen Geschichte, in welcher Gott mit der Menschheit in Verkehr getreten ist, und wodurch die letztere ihren geistlichen Besitzstand erworben hat. So verschieden nach der reichen Mannigfaltigkeit der Individualitäten die Wege nun auch sein mögen, auf welchen die einzelnen zur Gewißheit kommen, irgendwie werden doch die Begriffe der Sünde und der Gnade eine Rolle dabei spielen. Denn der reine Intellektualismus hat sich zur Erwerbung der christl. Gewißheit ebenso unbrauchbar erwiesen, wie der blinde Autoritätsglaube, sei es an die Sätze der Kirche oder an die Lehren der Schrift.

Der Erwerb der christl. Gewißheit ist zu keiner Zeit ein ganz leichter gewesen. Heute, nachdem die wichtigsten Stützen, welche man früher besaß, eine unfehlbare Kirche und ein unfehlbares Schriftwort nicht mehr so zur Verfügung stehen, erscheint er noch besonders schwierig.

Voraussetzung für den Besitz der christl. Gewißheit ist zunächst die subjektive Fähigkeit für die Erkenntnis Gottes und göttlicher Dinge. Eine weitere Voraussetzung für die Erwerbung von Kenntnissen überhaupt und so auch hier ist die Möglichkeit der Erfahrung. Denn alles Wissen setzt, was Dörner als „wissenschaftliche Gemeinüberzeugung der Gegenwart“¹⁾ bezeichnen konnte, Erfahrung voraus, äußere oder innere. Ja, es muß schließlich in gewissem Sinne

¹⁾ J. A. Dörner, System der christl. Glaubenslehre, I, S. 1.

aller positive Wissensstoff, die natürliche Aufnahmefähigkeit allein als angeboren vorausgesetzt, durch die sinnliche Wahrnehmung aufgenommen worden sein. Diese liefert auch der Vernunft den Rohstoff. Was nicht durch die beiden Pforten der Sinne und der Vernunft eingegangen ist und sich doch als Wissen ausgiebt, muß nach Max Müller¹⁾ als Contrebande zurückgewiesen werden, auch wenn es sich auf eine Offenbarung oder einen religiösen Instinkt beruft. Ebenso müsse auch das, was durch die Vernunft hereingekommen sei, ohne vorher die Pforte der Sinne passiert zu haben, als ungenügend beglaubigt zurückgewiesen werden, wobei wir unsererseits auch an das Lesen und Hören des Wortes Gottes denken können.

Auf Grund von Act. 17, 28 nimmt Röstlin²⁾ eine ursprüngliche Beziehung zwischen Gott und Menschen an. Ebenso erscheint Kirn³⁾ ein ursprüngliches Gottesbewußtsein, ein unmittelbares Zeugnis von Gott im Menschengeste als unbestreitbar. Diese angeborene Fähigkeit ermöglicht es, daß sehr frühe, nämlich schon im ersten Kindesalter, Elemente der christlichen Gewißheit in das Subjekt hineinkommen. So verlegt Frank⁴⁾ den Anfang des Prozesses der inneren Umwandlung bei der gegenwärtigen Christenheit in das Kindesalter. Dasselbe ist bei Herrmann der Fall. Doch ist hier die Entstehung der christlichen Gewißheit anders gedacht, wie bei Frank. Während dieser den Entwicklungsprozeß der Gewißheit auf den Prozeß der inneren sittlichen Umwandlung gründet und ausdrücklich bemerkt, daß wir vom subjektiven Faktor aus zu dem objektiven kommen,⁵⁾ geht Herrmann von der Thatsache des Lebens Christi aus, also von einem objektiven Faktor, welcher eine Wirksamkeit ausübt. Der Verlauf ist nach ihm so, wie er bei aller kindlichen Erziehung ist. Durch die dem Kinde nahestehenden Persönlichkeiten, seine Eltern insonderheit, empfängt das Kind die erste christliche Erziehung, und gewinnt es die Überzeugung, daß jene sahen, wovon sie redeten.⁶⁾

1) M. Müller, *Natürliche Religion*, S. 187. 2) Jul. Röstlin, *die Begründung unserer sittlich-religiösen Überzeugung*, S. 57. 3) D. Kirn, *über Wesen und Begründung der religiösen Gewißheit*, S. 19. 4) Frank, *System der christl. Gewißheit*², I. S. 120. 5) a. a. D., I, S. 153. 6) Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*², S. 92.

Daß an den Menschen der Stoff der christl. Gewißheit herangebracht wird, daß an der Spitze des Entwicklungsprozesses, wie an der Grenze alles Erkennens ein Ereignis steht, wird auch sonst behauptet. So gründet sich nach Kirn die religiöse Vorstellungswelt auf die Objektivität der göttlichen Offenbarung. Auf dem Gebiete dieser Offenbarung berührt sich der gottverwandte Menscheng Geist mit dem lebendigen Gott.¹⁾

Gegen Frank behauptet Dorner, daß wir zuerst den Gnadenblick Gottes erfahren, der sich uns in Christo als Vater erweist, und dann erst zu dem neuen Lebensstande, von dem Frank ausgehen möchte, fortschreiten. Es giebt also „nicht das Ich dem Objekt die Gewißheit, sondern das Objekt giebt dem aufnehmenden Ich Gewißheit von sich und dem neuen Leben.“²⁾ Dies, daß objektiv der Gnadenblick Gottes das erste, die Erfahrung das zweite sei, will aber auch Frank nicht leugnen, sondern nur behaupten, daß der subjektive Prozeß der Gewißheit erst mit der Erfahrung dieses Gnadenblicks beginnt, während der Gnadenblick auch auf andere fällt, die doch trotzdem nicht zur Gewißheit kommen.³⁾

Auf das innere Erfahrungsgebiet, den Weg persönlicher Heilserfahrung und die Wirksamkeit des heiligen Geistes weist auch Ihmels hinsichtlich der Entstehung der christlichen Wahrheitsgewißheit, welche so auf dieselbe Weise zu stande komme, wie die Heilsgewißheit.⁴⁾ Das setzt aber zugleich voraus, daß die Gnadenoffenbarung Gottes durch das Wort Gottes von außen her an den Menschen herantritt, denn „Christliche Gewißheit existiert nur in der Form einer Synthese des Wortes und der persönlichen Erfahrung“.⁵⁾

Aber wie ist nun, äußerlich angesehen, der gewöhnliche Vorgang der Gewißheitsentstehung, wenn wir an uns selbst denken, und wenn wir Anschau halten in unserer Umgebung? Wir müssen dazu jedenfalls bis in das Kindheitsalter zurückgreifen und haben dafür bereits an 2 Tim. 3, 15 einen Wegweiser.

Das Kind christlicher Eltern wächst unter normalen Ver-

1) D. Kirn, über Wesen und Begründung d. rel. Gew. S. 10 u 27.

2) F. A. Dorner, System der christl. Glaubenslehre, I, S. 41 f. 3) Frank, S. d. chr. G. 2, I, S. 114 f. 4) Ihmels, Die christl. Wahrheitsgewißheit, S. 311. 5) a. a. D. S. 225.

hältnissen in einem christlichen Hause und in einer christlichen Gemeinde auf, es atmet die Lebensluft des Christentums; nicht nur die Autorität seiner christlichen Eltern und Lehrer beeinflusst es, sondern auch das Vorbild der großen, christlichen Gemeinschaft, in welche es durch die Taufe aufgenommen worden ist. Das ist die Zeit und Stufe des naiven Glaubens und der naiven Gewißheit, der Standpunkt des Kindes, auf welchem viele überhaupt stehen bleiben. Gerade auf das kindliche Gemüt macht die Geschichte, die erzählte sowohl wie die gelesene, einen lebendigen Eindruck. Das Kind lebt zunächst in Ereignissen und Thatfachen und bewegt sich mit Vorliebe in der Welt der Wunder. Es weiß noch nichts von rationellem Denken, oder innerer geistlicher Erfahrung.

So lange dieser Standpunkt eingenommen wird, kommt es noch nicht zu einer Stoffdifferenzierung. Der Gewißheitsstoff ist ein einheitlicher, die Gewißheit gründet sich, noch durch keinen Zweifel beirrt, auf Autorität. Diese ist nach Dorner der erste Grund der Gewißheit auf der Stufe des historischen Glaubens, aber sie bezeichnet auch den Standpunkt der Unmündigkeit, auf welchem die Menschheit nicht stehen bleiben kann, und von dem sie zunächst zum Schriftglauben fortschreitet.¹⁾

Gegen diese Beschränkung der kindlichen Gewißheit auf den Autoritätsstandpunkt in der Dorner'schen Pisteologie, d. i. seiner unter diesem Namen der Dogmatik vorangeschickten Gewißheitslehre, erhebt Ihmels den Einspruch, daß dadurch eine Schranke für die volle Würdigung der kindlichen Frömmigkeit aufgerichtet werde. Es ist nach ihm für die Beurteilung dieser Frömmigkeit eine wichtige Frage, ob wir es hierbei nur mit dem gewöhnlichen, d. i. sogenannten blinden oder toten Autoritätsglauben, „mit einer Abart derselben lediglich durch Autorität begründeten Gewißheit, wie sie auch sonst vorkommt, zu thun haben, oder ob sie normaler Weise wirkliche religiöse Gewißheit vermittele, wenn auch notwendig in einer dem Autoritätsbedürfnis des Kindes entsprechenden Form.“²⁾ Ihmels unterscheidet dabei die Autorität in gewöhnlichem Sinne von der religiösen Autorität in evangelischem Sinne. Letztere aber ist ihm ein Ausdruck der christlichen Gottesoffenbarung, sodaß

1) J. A. Dorner, *S. d. chr. Gl. I*, S. 71 f. 2) Ihmels, *die christl. Wahrheitsgewißheit*, S. 320.

es schließlich nicht der Menschen Wort, sondern Gottes Wort ist welches für das Kind zu einer Autorität wird, der es sich beugt. Das sei der Dienst, welchen die Kirche als Gemeinde der Gläubigen den einzelnen leiste, daß sie zu einer Darstellung der Gottesoffenbarung werde und für die Hingabe an dieselbe erziehe. Was aber von der Gemeinde als ganzer gilt, das solle auch von den einzelnen Personen derselben gelten, sofern sie gerade dazu berufen sind, einen Einfluß auf die Jugend auszuüben, nämlich von den Eltern, Lehrern, Seelsorgern, Vorstehern, Ältesten und dergl.¹⁾ So entstehe und behaupte sich die kindliche Frömmigkeit durch religiöse Autorität und in Anlehnung an dieselbe, ihre Kraft jedoch beruhe, wenn auch dem Kinde selbst noch unbewußt, auf der Erfahrung göttlicher Einwirkung.²⁾ Man erwacht ja das kindliche Seelenleben sehr frühe,³⁾ und von der Durchschnittsentwicklung heben sich noch besonders frühreife Kinder ab, sodaß wir schwer eine Altersgrenze für die Entstehung irgendwelcher Gewißheit überhaupt werden angeben können. Vollends aber entzieht sich unserem Auge der Anfang des höheren geistigen Lebens, das allein der heilige Geist in einer Menschenseele zu wecken vermag. Wir pflegen allerdings diesen Anfang schon in das Taussakrament zu legen, welches nach lutherischer Auffassung „ein Bad der neuen Geburt im heiligen Geiste“ ist, aber Kirn warnt mit Recht vor einer überschwenglichen Auffassung der Geisteswirkung in der Taufe. Wenn auch von der Taufe an Gottes Geist ein solches Kind in seine Leitung nehme, so sei er doch ein Geist der Ordnung, des stillen, stetigen Wachstums, welcher wartet, bis die Empfänglichkeit für seine Gaben erwacht. Die erste Entstehung des Glaubens sei nach Schrift und Erfahrung ein innerliches Ergriffensein von der Selbstbezeugung Gottes, darum könne in einer Kindesseele der Glaube erst entstehen auf Grund der Wirkungen der göttlichen Gnade, deren Ausgangspunkt die Taufe bilde⁴⁾. Diese von Kirn geforderte Empfänglichkeit für die Gaben Gottes werden wir aber nicht allzu früh annehmen dürfen. Es giebt ja überall Ausnahmen, und so hat es auch nicht an Wunderkindern auf dem

1) Ihmels, a. a. D. S. 321. 2) Ihmels, a. a. D. S. 324. 3) Vgl. Bernard Pérez, die Anfänge des kindlichen Seelenlebens (Pädagogisches Magazin, h. v. Mann, J. 36.) 4) D. Kirn, Die Bedeutung der hl. Taufe, S. 8 u. 14.

Gebiete der religiösen Entwicklung gefehlt, welche schon in früher Kindheit die Stimme Gottes vernahmen und von Liebe zu ihrem Heiland ergriffen wurden. Ein Beispiel dafür ist Zinzendorf, der Begründer der Brüdergemeinde. „In meinem vierten Jahre,“ sagt er, „fieng ich an Gott mit Ernst zu suchen, so viel es meine kindischen Ideen an die Hand gaben. Sonderlich aber ist von der Zeit an mein beständiger Vorsatz gewesen, ein treuer Diener des gekreuzigten Jesu zu werden.“ Den ersten tiefen Eindruck auf sein Herz habe das gemacht, was ihm seine Mutter von seinem seligen Vater und dessen herzlicher Liebe zur Marterperson des Heilandes gesagt habe. „Schon damals“, meint Schmieder, welcher in einem Lebensbilde Zinzendorfs die angeführten Worte mittheilt, galt von ihm, was er später zu seiner Charakterisierung sagte: „Ich habe nur eine Passion, und die ist Er, nur Er.“ Aber dieser zart empfindende, früh entwickelte Knabe war eben eine von den Ausnahmen, welche die Regel bestätigen. Und die Regel scheint doch die zu sein, daß die Kinder zunächst wirklich blindlings auf die Autorität des Vaters und der Mutter hin glauben. Die Frage ist überhaupt, wie gesagt, derartig, daß sie schwerlich entschieden werden kann, denn niemand vermag das verborgene Wirken des heiligen Geistes zu beobachten, niemand genau zu sagen, wann die Entwicklung eines Kindes so weit vorgeschritten ist, daß der heilige Geist an ihm seine Wirksamkeit auszuüben vermag. Nur soviel läßt sich darüber sagen, wenn man nicht eine rein magische Einwirkung des heiligen Geistes annehmen will, daß der h. Geist ein bereits entwickeltes Geistesleben voraussetzt, welches über die erste Stufe der bloßen Aufnahmefähigkeit hinweg ist. Das folgt eigentlich schon daraus, daß die Wirksamkeit des h. Geistes an das Wort gebunden ist, welches ein bewußtes Eingehen vonseiten des Kindes voraussetzt und nicht nur das, sondern auch ein Hinneigen zu Gott in dem Sinne von Joh. 14, 21, worauf auch Shmels selbst (S. 290) hingewiesen hat. Die Liebe zu Jesu aber wird auch in einem Kindesherzen erst da entstehen, wo das Sündenbewußtsein erwacht ist, und die barmherzige Heilandsliebe, welche sich für die Sünder in martervollem Leiden und Sterben geopfert hat, in ihrer Größe wenigstens geahnt wird. So folgerichtig deshalb auch die Shmels'sche Begründung der kindlichen Frömmigkeit

erscheint, und so wenig sie widerlegt werden kann, so wenig hat sie doch meines Erachtens die gewöhnliche kindliche Entwicklung und die Erfahrung des täglichen Lebens für sich.

Die Stufe der naiven Gewißheit deckt sich hiernach mit der Stufe der geschichtlichen Gewißheit nach Dorner. Die Übereinstimmung findet aber auch nur in dem ersten Entwicklungsstadium der Gewißheit statt.

Sobald das Denken sich regt und mit demselben der Zweifel an der Autorität und dem von derselben gewährleisteten Überlieferungsstoffe, nimmt der Entwicklungsprozeß der christlichen Gewißheit jene große Mannigfaltigkeit an, welche uns das Leben zeigt. Dieselbe ergiebt sich nicht nur aus der Spaltung des in sich zusammengesetzten Stoffes, sondern auch aus der großen Verschiedenheit der Individualitäten.

Sowohl die verschiedene individuelle Anlage kommt dabei in Betracht, als auch die verschiedene Lebensführung. Es ist ein Unterschied, ob ein Kind mehr nach der intellektuellen Seite hin veranlagt ist, oder ob bei ihm das Gefühl das Entscheidende ist. Verstandesmenschen und Gemütsmenschen kommen meist in ganz verschiedener Weise zum Glauben und zur Gewißheit. Es ist auch ein großer Unterschied, ob ein Kind als Kind christlicher Eltern und in der geistigen Luft christlicher Lebensanschauung aufwächst, oder ob es sich um ein Kind glaubensloser, bezw. nicht christlicher Eltern handelt, und ob durch seine ganze Umgebung das religiös-sittliche Leben in ihm nicht geweckt, sondern vielmehr unterdrückt wird. Ganz gewiß beweisen denn auch solche, nicht so selten vorkommenden, Fälle, in welchen ein frommes Kind unter Verhältnissen heranwächst, die keine natürlichen Bedingungen dafür zu enthalten scheinen, wie Ihmels bemerkt, daß die Glaubensentwicklung sich nicht einfach als Ergebnis psychologischer Entwicklung aus den Gesetzen des Seelenlebens berechnen läßt.¹⁾ Bei vielen ist die Entwicklung zur christlichen Gewißheit eine einigermaßen geradlinige, allmählich fortschreitende, bei anderen wieder eine ganz unregelmäßige. Daß der Weg zur Gewißheit immer durch einen plötzlichen, bewußten Bruch mit der Vergangenheit gehen müsse, ist jedenfalls eine gegen die Erfahrung sowohl, wie gegen die individuelle Freiheit verstoßende Forderung methodisti-

¹⁾ Ihmels, Die chr. Wahrheitsgewißheit, S. 323.

scher Religionsauffassung. Dagegen gehört, wie Dörner darauf hingewiesen hat, zum Zustandekommen der Gewißheit Aktivität des Objektes und des Subjektes, d. h. Kraftäußerung des Objektes etwas zu enthüllen, und Kraftäußerung des Subjektes, sich für das Objekt zu öffnen.¹⁾ Wir müssen glauben und zur Gewißheit kommen wollen. Insofern liegt der Entwicklungsprozeß der Gewißheit auch auf ethischem Gebiete, und geht das Handeln ebenso sehr an, wie das Erkennen. Wollte man aber mit E. Gremer²⁾ u. a. a. die Gewißheit ganz einseitig auf die Heilsgewißheit beschränken, so würde das ein unmögliches Unternehmen sein. Nicht nur der allgemeine Sprachgebrauch ist dagegen, sondern auch die Beschaffenheit der heiligen Schrift, also derjenigen Quelle, der wir an erster Stelle den Inhalt unserer Gewißheit verdanken.

Es ist ein mannigfaltiger Stoff, welcher in der christlichen Gewißheit verknüpft und verarbeitet wird. Darum ist der Entwicklungsprozeß der christlichen Gewißheit auch ein derartiger, daß dadurch das ganze innere Vermögen des Menschen nach Vorstellen, Fühlen und Wollen in Mitleidenschaft gezogen wird. Das Christentum ganz von jeder Weltanschauung loszutrennen, wird schon mit Rücksicht auf den ersten Artikel und den Eingang zum Vaterunser nicht möglich sein, denn darin ist ein gutes Stück Weltanschauung enthalten. Und wenn auch mit Recht immer wieder betont wird, daß unser Gottvertrauen sich hauptsächlich auf Christum stützt, so ist doch die Scheidung von Religion und Weltanschauung keine vollständige.

Auch in Bezug auf das rationelle Element, welches man am liebsten ganz von der Religion ausscheiden möchte, wird es heißen: *Semper aliquid haeret*.

Daß die Heilsgewißheit das höchste Ziel darstellt, und daß ohne sie alle andere Wahrheitsgewißheit wenig Wert hat, braucht nicht erst betont zu werden, denn Christus Jesus ist in die Welt gekommen, die Sünder selig zu machen. Aber der Glaube an seine Botschaft, welcher uns Heilsgewißheit bringt, ist doch in der Schrift, ebenso wie in dem Gemeindeglauben, an die Person und die geschichtlichen Thatfachen des Lebens Jesu gebunden. Die Zeit dürfte jedenfalls vorläufig noch fern liegen, in welcher man sich

¹⁾ J. A. Dörner, System d. chr. Gl. I, S. 49—52. ²⁾ E. Gremer, Über die Entstehung der christl. Gewißheit, 1893, S. 6.

ein reines Christentum losgelöst von der geschichtlichen Person und dem äußeren Leben des Stifters denken könnte. Es muß sogar als ein wertvolles Ergebnis der verschiedensten Arbeiten über die christliche Gewißheit bezeichnet werden, daß die Person Jesu in den Vordergrund gerückt, und in seiner geschichtlichen Erscheinung das Wesen der neutestamentlichen Offenbarung gefunden wird. Und zwar wird diese Geschichte nicht losgelöst gedacht von der vorangehenden und nachfolgenden. Sie ist nur der Höhepunkt einer durch die Profangeschichte sich hinziehenden heiligen Geschichte. „Unablässig,“ sagt Hackenschmidt in seinem geistreichen Vortrage: „Wie werden wir unseres Glaubens gewiß und froh?“¹⁾ — „Unablässig quillt und wallt das Blut durch den menschlichen Körper, aber nur an einzelnen Stellen ist der Blutumlauf für unseren tastenden Finger spürbar. So durchwaltet Gott die Geschichte der Menschheit; nicht immer vernehmen wir seinen Schritt, aber einen Punkt, eine Epoche giebt es in dieser Geschichte, wo das Pulsieren des Gottesgeistes greifbar geworden ist, wie sonst nie, weder vorher, noch nachher, das ist die Erscheinung Jesu.“

Wie lange der einzelne auf dem Standpunkte der naiven Gewißheit stehen bleibt und etwa auch die kirchliche Überlieferung über die Geschichte Jesu als Ganzes mit allen Einzelheiten, wie sie in den Evangelien vorliegen, annimmt, hängt teils von seiner individuellen Anlage ab, ob er nämlich kritisch veranlagt ist und zum Zweifel neigt, oder nicht, teils von den Einflüssen, welche aus seiner Umgebung auf ihn einwirken, teils aber auch davon, wie er hinsichtlich seines rationellen Denkens und seiner sittlich-religiösen Entwicklung fortschreitet. Würden sich hier für die geistige Entwicklung mit Rücksicht auf den religiösen Stoff nicht so viele Komplikationen ergeben, es würde die Entwicklung der christlichen Gewißheit eine viel einheitlichere sein, als sie in der That ist. Dabei muß ja auch immer wieder darauf hingewiesen werden, daß sich der Entwicklungsprozeß der christlichen Gewißheit nicht in der Weise vollzieht, als lösten sich, strenge von einander geschieden, die einzelnen Stufen in regelmäßiger Reihenfolge ab. Vielmehr soll durch diese Unterscheidung der verschiedenen Stufen nur deutlich gemacht werden, wie allmählich immer neue Gewiß-

¹⁾ Dortmund, 1895, S. 30.

heitsstoffe hinzutreten und sich mit schon vorhandenen verbinden. Es wird eben zu keiner Zeit, mit alleiniger Ausnahme vielleicht des allerersten naiven Zustandes, die Lage eine derartige sein, daß nur die eine Art von Gewißheitselementen vorhanden ist, oder daß gerade so, wie angegeben, die Reihenfolge sich wiederholt. Im Gegenteil kann es kommen, daß etwa mit der Stufe der geschichtlichen Gewißheit sich auch schon die der sittlich-religiösen verbindet, ohne daß es, wenigstens bewußt, zu Erwägungen kommt, die wir dem rationalen Denken zuschreiben müßten.

Im allgemeinen wird es aber doch so sein, daß mit der Entwicklung des vernunftmäßigen Denkens zunächst die allgemeinen Wahrheitselemente, welche in dem Stoffe der christlichen Gewißheit, diese in ihrer allgemeinen Bedeutung gefaßt, sich vorfinden, zur Aneignung und Verarbeitung kommen. Dahin gehören z. B. die Überzeugung von der Einheit und Vollkommenheit der letzten Ursache aller Dinge, d. i. Gottes, sowie seine allgemeinen Eigenschaften, welche sich aus dem Gottesbegriff ergeben und infolgedessen auch die Aussagen der Offenbarungsurkunden als vernünftig erscheinen lassen. Sodann aber werden auch Schlüsse aus den verschiedenen geschichtlichen Berichten und aus den Selbstzeugnissen Jesu mit Rücksicht auf seine ganze Persönlichkeit gezogen. Es wird auf diese Weise vielen die Wahrhaftigkeit Jesu und seine von ihm selbst behauptete einzigartige Stellung zu Gott und zu den Menschen zur Gewißheit kommen.

Je reicher der Stoff ist, welcher in das Gebiet der rationalen Gewißheit fällt, je vernunftmäßiger an sich, oder doch für den besonderen jeweiligen Standpunkt des Subjektes, der Überlieferungstoff in den einzelnen Fällen ist, desto geringer wird der Einfluß sein, welcher sich aus Zweifeln an der geschichtlichen Gewißheit ergibt. Ist man sich des gedankenmäßigen Kerns der christlichen Überlieferung gewiß, so werden Zweifel und kritische Bedenken in Bezug auf Einzelheiten die Gewißheit nicht ins Wanken bringen. Man wird nicht nur zwischen der Hauptsache und nebensächlichen Thaten unterscheiden lernen, es wird auch vielen, wie die Erfahrung gezeigt hat, das innere Leben Jesu genügen, um darauf ihre christliche Gewißheit zu gründen. Ja, es ist in dieser Hinsicht bereits so weit gekommen, daß dies innere Leben Jesu, wie es

Gemeingut der christlichen Kirche geworden ist, der eigentliche und alleinige geschichtliche Christus sein soll. Freilich wird sich dagegen der geschichtliche Sinn immer wieder auflehnen und wenigstens das geschichtliche Gerippe zu retten suchen.

Soweit hätten wir immer noch keine vollständige Gewißheit, wenn nicht schließlich als dritter Stoff zu den beiden schon genannten der sittlich-religiöse Erfahrungsstoff sich gesellte.

Es ist schon früher darauf hingewiesen worden, daß gerade auf diesem Gebiete die spezifisch christliche Gewißheit zu suchen ist. Daß dieselbe bei lebendigen Christen, welche durch Buße und Glauben hindurchgegangen und neue Menschen geworden sind, nicht fehlen darf, wenn von christlicher Gewißheit die Rede sein soll, erscheint uns selbstverständlich. Dagegen mußte es als eine einseitige Beschränkung zurückgewiesen werden, daß sich die christliche Gewißheit auf die Heilsgewißheit, die freilich immer auch als eine moralische bezeichnet wird, allein beziehen soll. Wenn diese auch das letzte Ziel ist, so sahen wir doch, daß sich in dem Stoffe der christlichen Gewißheit sozusagen Stoffteilchen befinden, welche von der einen Seite für unentbehrlich gehalten werden, wenn Heilsgewißheit zu stande kommen soll, während sie von der anderen Seite für unerweisbar, ja für überflüssig, wenn nicht gar für schädlich erklärt werden. Je mehr nun jemand unter dem Einfluß aller jener Faktoren, welche zu der Entstehung christlicher Erkenntnis und christlichen Lebens zusammenwirken, als da sind der Einfluß der Erziehung und der Gemeinde, die Wirkung des Wortes und der Sakramente, die Erfahrung im Gebetsleben, die Betrachtung der Lebensschicksale der Menschen und die eigene Lebensführung, zu einer christlichen, sittlich-religiösen Persönlichkeit sich entwickelt, desto mehr wird auch die Heilsgewißheit sein persönlicher Besitz werden. Dieser Besitz ist dem einzelnen nicht nur durch die Schrift bezeugt, welche in dieser Hinsicht als das offizielle Besitzdokument der christlichen Gewißheit bezeichnet werden kann,¹⁾ sondern ebenso auch durch die eigene persönliche Erfahrung. Was für eine Bewandnis es aber mit dieser Erfahrung hat, tritt uns aus Stellen wie Röm. 5, 1 und 8, 1 entgegen.

¹⁾ Vgl. Hactenschmidt, Wie werden wir unseres Glaubens gewiß und froh?, S. 26.

Es ist damit zugleich ein zwiefaches Kriterium der sittlich-religiösen Gewißheit angegeben, insofern uns die Heilsgewißheit mit Frieden und mit neuen Lebenskräften erfüllt.

Auf demselben Wege entsteht dann auch, wenn wir an das bekannte Wort Joh. 7, 17 denken und das Zeugnis und die Wirksamkeit des heiligen Geistes hinzunehmen, die Überzeugung von der Wahrheit und dem göttlichen Ursprunge der Lehre Christi. Freilich wird man diese aus dem praktischen Leben gezogene Erkenntnis nicht auch zugleich auf alle außerhalb der sittlich-religiösen Sphäre liegenden Stoffe ausdehnen und das ganze Welterkennen mit einbegreifen dürfen. Es wird sich dabei vielmehr zunächst um die Lehre handeln, welche man als die spezifische Lehre Jesu bezeichnen könnte, nämlich um die Lehre vom Reiche Gottes. Je mehr man darüber zur Gewißheit kommt, desto mehr wird man auch das Charakteristische der Lehre Jesu erkennen und davor bewahrt bleiben, den Glauben an ihn von anderen Dingen abhängig zu machen, etwa von der Wahrheit oder Zuverlässigkeit der geschichtlichen Stoffe, in welche erst durch die erweiterte Geschichtswissenschaft mehr und mehr Licht gekommen ist, oder der Gegenstände des begrifflichen Denkens. Man wird zwar umgekehrt auch vielfach geneigt sein, den geisterfüllten Männern der h. Schrift, deren Zuverlässigkeit in sittlich-religiösen Dingen man selbst hat erfahren dürfen, auch auf andere Gebiete mit Vertrauen zu folgen. Im höchsten Maße wird das bei den Aussprüchen Jesu selbst nicht nur der Fall, sondern auch berechtigt sein.

Dies wird noch für lange hinaus der Standpunkt der großen Mehrheit bleiben, wie er es bisher gewesen ist. Ein Unterschied wird sich freilich auch in dieser großen Gemeinde dadurch herausstellen, daß die einen von Natur mehr für die geschichtliche Betrachtungsweise oder das begriffliche Denken, die anderen mehr für die gefühlsmäßige Versenkung in den religiösen Stoff veranlagt sind, während die ethische Veranlagung auch dazu führen kann, daß auf eine Lösung von der Religion hingearbeitet wird. Wo Jesus nur ein Sittenlehrer nach Art des Konfuzius ist, da ist er nicht mehr der Erlöser im christlichen Sinne.

Ein weiterer Unterschied in der Auffassung und Aneignung des christlichen Überlieferungstoffes wird sich herausstellen durch Unterscheidung zwischen den sogenannten centralen und peripherischen

Stoffen, indem die einen zufrieden sind, der Hauptsache gewiß zu sein, die anderen ihre Gewißheit von dem möglichen Festhalten auch der nebensächlichen Dinge abhängig fühlen. Bedingt ist dieser Unterschied ebenso sehr durch die individuelle Eigenart der einzelnen, von den Altersstufen der menschlichen Entwicklung ganz zu schweigen, als von der Entwicklung der allgemeinen Wissenschaften und ihren Einflüssen auf die zeitige Weltanschauung. Geschichtswissenschaft, Naturkunde und Philosophie sind deshalb stets von Einfluß auf die Entwicklung der christlichen Gewißheit gewesen und werden diesen Einfluß immer wieder ausüben, wenn auch ihre Übergriffe als unberechtigte eine verdiente Zurückweisung erfahren.

Die Gotteslehre und die christliche Gewißheit ganz allein auf einer realwissenschaftlichen Grundlage aufbauen zu wollen, wie es Baumann¹⁾ in seinem bekannten Werke versucht, dürfte sich jedem, der noch den Boden des schriftmäßigen Christentums nicht völlig aufgegeben hat, als unmöglich erweisen. Damit würden wir die wichtigste Errungenschaft der neueren Theologie, welche auch die Möglichkeit einer Versöhnung mit der alten bietet, aufgeben, daß nämlich die Offenbarung Gottes an die Person Jesu Christi geknüpft ist. Wo aber das festgehalten wird, da wird man schwerlich, wie Baumann²⁾ dafür eintritt, die persönliche Unsterblichkeit aufgeben können. Wenigstens ist das dann ein Christentum, wenn man es noch so nennen will, welches den Zusammenhang mit den urkundlichen Grundlagen des Christentums gerade in dem wichtigsten Punkte gelöst hat.

Wird sich nun auch die große Mehrzahl der Christen mit einer christlichen Gewißheit begnügen, deren eigentlicher Kern ein sittlich-religiöser ist, und deren höchste Stufe die Heilsgewißheit bezeichnet, und wird sie sich in den meisten Fällen damit auch begnügen können, weil sie in derselben die Quelle des neuen Lebens besitzt, so ist das doch nicht für alle die letzte Stufe der christlichen Gewißheit. Diese ist vielmehr die wissenschaftliche.

Erst auf der Stufe der wissenschaftlichen Gewißheit kommt der Christ zum vollen Bewußtsein seiner Gewißheit. Nicht als ob er seines Heils auf dieser Stufe noch gewisser werden könnte. Aber

¹⁾ Julius Baumann, Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre. 1898. ²⁾ a. a. O. S. 136 ff.

indem er die in der christlichen Gewißheit liegenden Stoffe geschichtlicher und rationaler Gewißheit auch wissenschaftlich nach der Methode, welche diesen Stoffen eignet, zu behandeln versteht und das, was der zeitige Stand der Wissenschaft darüber bietet, sich anzueignen vermag, ev. unter Ausscheidung des nicht Haltbaren, gewinnt er einen, vielleicht kleineren, aber desto sichereren Gewißheitsbestand. Derselbe setzt ihn zusammen mit der sittlich-religiösen Gewißheit, die selbstverständlich nicht entbehrt werden kann, in stand, die Zweifel und Angriffe zurückzuweisen, welche sich gegen seinen Gewißheitsbesitz richten.

Diese Stufe würde als die wissenschaftliche nicht nur mit Rücksicht auf diejenigen Stoffe zu bezeichnen sein, welche als geschichtliche und rationelle der wissenschaftlichen Bearbeitung und Beurteilung unterliegen, sondern auch mit Rücksicht auf die sittlich-religiösen. Nicht als könnten dieselben wissenschaftlich bewiesen werden. Das wäre ein vergebliches Unterfangen. Aber man kann sich, indem man auch hier den naiven Standpunkt verläßt, der sittlich-religiösen Einwirkung bewußt werden und dem sittlich-religiösen Prozesse mit der Aufmerksamkeit eines objektiven Beobachters folgen. Da wird man sich denn sowohl des Ursprunges, als auch der Bedeutung der sittlichen und religiösen Einwirkungen und Beziehungen bewußt werden. Das um so mehr, je mehr es gelingt, einen Einblick in den psychologischen Prozeß zu gewinnen und die Beziehungen zu erkennen, welche zwischen der inneren christlichen Entwicklung und den äußeren Einwirkungen sich ergeben. Das Erfahrungsfeld, welches für eine solche wissenschaftliche Beobachtung zur Verfügung steht, ist eben sowohl das eigene Innenleben, wie die Entwicklung der Christenheit im ganzen.

Bei allen Fortschritten, welche eine wissenschaftliche Beobachtung und Bearbeitung der gewonnenen Erkenntnisse und Erfahrungen erwarten läßt, darf man freilich doch nicht hoffen, daß es gelingen wird, den christlichen Gewißheitsstoff wissenschaftlich so zu bearbeiten, wie die Gegenstände der übrigen realen Wissenschaften, denn es handelt sich dabei doch zu einem wichtigen Teile um unmeßbare Größen und um ein subjektives Innenleben, welches der wissenschaftlichen Beobachtung an und für sich schon schwer zu-

gänglich ist, über welches ferner die einzelnen selbst sich nur in wenigen Fällen, und dann auch nur im beschränkten Maße, klar sind. Dazu kommt noch das völlig unkontrollierbare Wirken des heiligen Geistes, welches gerade bei der sittlich-religiösen Gewißheit eine wichtige Rolle spielt. Hier wird darum hauptsächlich in der bescheidenen Zurückhaltung des Urteils, sowie in der Anerkennung der gesteckten Schranken der wissenschaftliche Standpunkt sich bewähren.

Wie sehr die einzelnen Stoffe, welche in der christlichen Gewißheit zu Worte kommen, innerlich mit einander verbunden sind, so daß es für das einheitliche Subjekt schwer ist, sie mit Bewußtsein auseinander zu halten, und wie trotzdem doch in der Praxis so verfahren werden kann, daß z. B. nur den sittlich-religiösen Stoffen Einfluß eingeräumt wird, zeigt das Gebetsleben. Es ist dasselbe ja immer als der Höhepunkt des religiösen Lebens angesehen worden. Mit dem Aufhören des Gebetslebens, kann man wohl sagen, würde die Religion aufhören, Religion zu sein und zur Philosophie werden. Nun macht sich aber in unserer Zeit eine starke Strömung namentlich gegen das Bittgebet geltend und zwar gegen das Bittgebet um irdische Dinge. Das geschieht gerade aus religiösen Gründen. Man sieht nämlich darin, daß Gottes Walten durch ein solches Bittgebet bestimmt werden soll, einen Eingriff in die göttliche Vorsehung und Weltregierung. Ein solches Bittgebet in dem angeführten Sinne wird um so unstatthafter erscheinen, je mehr die Anschauung geteilt wird, daß das göttliche Walten sich in den Naturgesetzen vollzieht und auf dieselben beschränkt bleibt. Es wird dagegen nicht nur die Erfahrung, sondern auch die Schrift selbst ins Feld geführt. Aber den Beispielen ausgebliebener Gebetserhörung werden von anderer Seite leicht auch solche gegenübergestellt werden können, in welchen die Erhörung handgreiflich war, mochte das nun Zufall sein oder nicht. Und wenn Jesus vor allen Dingen um geistige Dinge bitten heißt, wenn er nur der Bitte um den heiligen Geist die unbedingte Erhörung in Aussicht stellt (Luc. 11, 2—13), wenn er von den irdischen Dingen geradezu sagt: „Euer Vater weiß, was ihr bedürft, ehe denn ihr ihn bittet (Mat. 6, 8).“, und wenn Luther recht daran thut, bei der vierten Bitte des Vaterunsers den Nachdruck auf das Danken zu legen, so beweist das noch nichts

gegen das Recht, um äußere Dinge bitten zu dürfen. Auch ist Luthers Erklärung nicht maßgebend für die Auffassung, welche Jesus hatte, als er die vierte Bitte gab. Weder durch diese besondere Bitte, noch durch die allgemeine Aufforderung zum Gebet ist das Bittgebet ausgeschlossen, vielmehr ist es damit geradezu in das Beten eingeschlossen.

Es könnte darüber noch viel gesagt werden, aber das würde Aufgabe einer besonderen Abhandlung über das Gebet sein. Hier kommt es auf die Frage an, ob man das Bittgebet in dem bezeichneten Umfange noch anwenden kann und wird, auch wenn man von der Unerfüllbarkeit solcher Bitten von vornherein überzeugt ist, oder ob das etwa als mehr oder weniger bewußte Heuchelei zu bezeichnen wäre? Wir machen jedenfalls in unserer Zeit sehr häufig die Wahrnehmung, daß diejenigen, welche sonst die Entzweiung des äußeren Lebens den die Welt beherrschenden Naturgesetzen unterstellen und der unmittelbaren göttlichen Einwirkung entziehen, doch gegen ihre allgemeine Weltanschauung handeln, wenn die Not bei ihnen selbst anklopft. Sie falten dann doch unwillkürlich die Hände zum Gebete und zwar zum Bittgebete um Abwendung dieser Not. Soll man das als Heuchelei brandmarken, oder als ein Beispiel der so häufig vorkommenden Inkongruenz hinstellen? Durchaus nicht. Vielmehr wird dadurch der Beweis geliefert, daß diejenigen, welche sich von solchen Bitten noch nicht losmachen können, trotz ihrer Versicherung des Gegenteils, von der Unerhörbarkeit und Unerfüllbarkeit nicht überzeugt sind. Wären sie es in der That, dann könnten sie solche Bitten nicht mehr sprechen. So lange sie das thun, halten sie immer noch die Möglichkeit des Erfolges offen.

Man kann dieser Bewegung, welche sich gegen das Bitten um äußere Dinge richtet, die weitgehendsten Zugeständnisse machen, auch darauf hinweisen, daß solches Bitten noch einen kindlichen Standpunkt und schwachen Glauben verrät, welcher Gott nicht alles getrost überläßt, und daß gerade die drei Höhepunkte¹⁾ des Glaubens- und Gebetslebens in der heiligen Schrift den ausdrücklichen Verzicht auf die äußerliche Erhörung in sich schließen, dennoch wird solch Bittgebet schwerlich jemals aufhören. Einfach

¹⁾ Vgl. Haken Schmidt, a. a. O. S. 44.

darum nicht, weil sich der Beweis nicht führen läßt, daß Gott dergleichen Bitten niemals erhört habe, noch jemals erhören könne. Immerhin wird es für viele dieses strikten Beweises auch gar nicht bedürfen. Es wird für sie genügen, wenn die aus der allgemeinen Weltanschauung ihrer Zeit und aus dem eigenen Leben gewonnene Erfahrung die Überzeugung in ihnen hervorruft, ein Christ thue nicht recht daran, Gott auch um äußere Dinge zu bitten. Es wird das sogar als ein Gewinn im religiösen Sinne zu betrachten sein, wenn das Gebetsleben sich mehr und mehr auf das innere Leben und die Förderung desselben beschränkt. Denn diese Religiosität, die im beständigen, inneren Gebetsverkehr mit Gott sich ausbildet und bewährt, ist eine unendlich höhere, als die, bei welcher man sich nur im Notfall, oder wenn man besondere Wünsche hat, an den erinnert, der über den Sternen wohnt.

Daß man Gottes äußeres Wirken auf die Naturgesetze beschränken und doch inbrünstig zu Gott beten kann, nicht um irdische und zeitliche Dinge, sondern um Kraft des Glaubens, Erleuchtung des Geistes, Bewährung und Vollendung im Streben nach Heiligung, und daß man hierin Gottes gewiß werden und das Zeugnis des heiligen Geistes zu seiner Beseligung erfahren kann, das ist nicht wider, sondern für unsere Hauptthese von der Verschiedenartigkeit des Stoffes in der christlichen Gewißheit. Auf der anderen Seite aber beweist auch wieder die Unmöglichkeit, jene bezeichneten Bittgebete beizubehalten, während man von der Erfolglosigkeit derselben überzeugt ist, die Einheitlichkeit der Person, in welcher die verschiedenartigen Stoffteile zur Gesamtheit des Gewißheitsbildes zusammengefaßt werden. Am deutlichsten würde dies zu Tage treten, wenn man sich den Fall dächte, es könnte jemand hinsichtlich seiner rationellen Gewißheit zu der Überzeugung gekommen sein: „Es ist kein Gott“. So lange er nur der theoretischen Unerkennbarkeit Gottes gewiß war, konnte er noch ein Beter sein. Von jenem Augenblicke an aber, wo ihm die Annahme eines Gottes zur logischen Unmöglichkeit wurde, mußte ihm auch das Gebet zur Unmöglichkeit werden. Sonst wäre er eine vollständig zwiespältige Natur.¹⁾

¹⁾ Vgl. zum Gebet auch: A. Volliger, die theoretischen Voraussetzungen des Gebetes und deren Vernünftigkeit, Basel 1891.

Die christliche Gewißheit endet in ihrem Entwicklungsprozeß aber nicht mit einer Disharmonie, sondern mit einer Harmonie. Geht es auch, wenn es zur bewußten Gewißheit kommen soll, zunächst durch innere Kämpfe hindurch, die freilich eine außerordentlich große Skala der Mannigfaltigkeit aufweisen, das Ende muß doch Friede sein.

Die Frage, ob jemand Gewißheit hat, wird also schließlich darauf hinauskommen, ob er Frieden hat. Würde dieser Friede von der Lösung aller Fragen und Schwierigkeiten auch auf geschichtlichem und rationellem Gebiete abhängen, so würde die Erreichung dieses Zieles, ich möchte nicht gerade sagen selten oder nie vorkommen, aber doch nur auf eine Minderheit beschränkt bleiben, deren Gewißheit nicht die höchste christliche Gewißheit auf Erden darstellen würde. Denn wir hätten es da mit einer Entwicklungsstufe der christlichen Gewißheit zu thun, welche entweder das höchste menschliche Entwicklungsniveau noch nicht erreicht, oder dasselbe bereits überschritten hätte. Erreicht wäre es nicht, wenn das Subjekt sich der vorhandenen Schwierigkeiten und Schranken der menschlichen Erkenntnis noch nicht bewußt geworden wäre, wenn es, auf dem Standpunkte kindlichen Autoritätsglaubens verharrend, noch nicht zum eigenen Nachdenken gekommen wäre. Überschritten wäre dagegen die menschliche Entwicklung mit der Annahme, daß in Bezug auf alle Gebiete und Stoffe der christlichen Gewißheit volle Klarheit und völliges Verständnis gewonnen werden könnte.

So lange die Decke irdischer Unvollkommenheit vor unseren Augen hängt, bleibt es dabei, und wir müssen uns damit bescheiden: „Wir sehen jetzt durch einen Spiegel in einem dunkeln Wort (1 Kor. 13, 12)“.

Worauf es ankommt, wenn wir den Frieden der christlichen Gewißheit gewinnen wollen, ist aufs deutlichste in den Worten Röm. 5, 1 ausgesprochen: „Nun wir denn sind gerecht geworden durch den Glauben, so haben wir Frieden mit Gott durch unsern Herrn Jesum Christum.“ Wo diese centrale Gewißheit besteht, da wird der Christ auch mehr und mehr die rechte Stellung zu den übrigen Stoffen der christlichen Gewißheit finden und sich die Wahrheitselemente, welche in denselben liegen, aneignen.

Die höchste Stufe der christlichen Gewißheit enthält also das Bewußtsein ebensowohl des Besitzstandes, wie des noch vorhandenen Mangels. Dies Gefühl des Mangels lenkt zwar unseren Blick in die Zukunft und läßt uns auf eine Zeit hoffen, in der wir die Wahrheit nicht mehr durch einen Spiegel erkennen werden, sondern in ihrer Wirklichkeit, ist aber nicht im stande, uns den vorhandenen Besitzstand zu verkümmern. Dieser erfüllt uns vielmehr mit einer solchen Zuversicht, daß wir in derselben alle Anfechtungen siegreich überwinden und mit dem Apostel gewiß sind, daß nichts uns scheiden kann von der Liebe Gottes, die in Christo Jesu ist (Röm. 8, 38 f.). —

X.

Die Kennzeichen der christlichen Gewißheit.

Der Entwicklungsprozeß der christlichen Gewißheit schloß mit dem höchsten Ausdrucke subjektiver Gewißheit, wie ihn der Römerbrief in der bekannten Stelle des achten Kapitels enthält. Wer ein solches Bekenntnis hört, der muß dem Sprecher volle Gewißheit zuerkennen. Wer dasselbe sich zu eigen machen kann, der weiß und giebt damit den Beweis, daß er im Besitze völliger Gewißheit ist. Dazu kommt, daß es nicht ein vereinzelttes Bekenntnis ist, daß es vielmehr von Millionen geteilt worden ist und noch heute geteilt wird, ja, daß in diesem Bekenntnisse die verschiedenartigsten Menschen zusammenstimmen. Welchen Einfluß diese Wolke von Zeugen hat, wie unsere Gewißheit darin eine Stütze findet, daß wir uns in unserer Überzeugung mit vielen in Übereinstimmung wissen, das ist allgemein bekannt. Aber damit haben wir noch kein untrügliches Kennzeichen, daß wir und die vielen anderen nicht die bedauernswürdigen Opfer einer Einbildung und Selbsttäuschung sind.

Woher nehmen wir das Recht, uns mit unserer christlichen Religion weit über alle anderen Religionen zu stellen und für

unsere christliche Gewißheit nicht bloß subjektive Geltung, die uns ja freilich niemand bestreiten kann und wird, sondern auch objektive Wahrheit und allgemeine Gültigkeit zu beanspruchen? Wenn auf die Einzigartigkeit des Inhaltes der christlichen Gewißheit hingewiesen wird, welche sich gerade aus der vergleichenden Religionsgeschichte ergeben soll, so wird das nur ein Christ unterschreiben, oder allenfalls ein solcher, der seinen bisherigen Standpunkt bereits aufgegeben hat und nun zunächst noch als ein Suchender zu bezeichnen ist. Es ist und bleibt das eben auch vorläufig nur eine subjektive Meinung. Als solche erscheint sie wenigstens in den Augen vieler, und es ist dann immer noch ein mildes Urtheil, wenn darin nur eine verständliche Selbsttäuschung und nicht geradezu eine bewußte Heuchelei gesehen wird. Der Christ, welcher seines Glaubens gewiß ist, kann sich dabei aber nicht beruhigen. Er verlangt nicht nur, daß man seinen Standpunkt als subjektiv, sondern auch, daß man ihn als objektiv berechtigt anerkennt. Er steht unter dem Eindrucke, daß er seines Glaubens nur deshalb gewiß ist, weil objektive Gründe vorliegen, welche ihn dazu bestimmen, oder weil das gewiß, an sich gewiß ist, dessen gewiß zu sein er seinerseits sich bewußt ist.

Das ist darum auch von jeher jeder Gewißheit eigen gewesen, daß sie nach einem bestimmten Kriterium, d. i. nach einem zuverlässigen Kennzeichen der Gewißheit gesucht hat. Dabei handelt es sich nicht nur um ein Kennzeichen, ob jemand für sich und nach Meinung anderer Gewißheit besitzt, sondern auch um ein Kennzeichen, an welchem man erkennen kann, ob etwas für sich objektiv gewiß und zuverlässig zu halten ist, oder nicht. Darauf geht hauptsächlich das, was man unter einem Kriterium der Gewißheit versteht. Es hat darüber nicht nur Brung in dem letzten Abschnitte seines Problems der Gewißheit vom philosophischen Standpunkte aus in eingehender und klarer Weise gehandelt, sondern auch Ihmels, welcher in dem fünften Abschnitte seines Buches die christliche Wahrheitsgewißheit und die Möglichkeit einer Selbsttäuschung untersucht. Ersterer geht dabei hauptsächlich von Kant, letzterer von Wundt aus.

Nach Brung besitzen wir das Kriterium der Gewißheit in der Widerspruchsfähigkeit, und zwar ist dasselbe theils ein formales, theils ein reales. Für die Form der Gewißheit bieten die logischen

Formen das Kriterium, für den Inhalt dagegen ist das Kriterium in der Erfahrung gegeben. Soll es nun zur Gewißheit kommen, so ist das Kriterium dafür, auf welches die Vernunft nicht verzichten kann, die Widerspruchslosigkeit der Erfahrungen, weil die Vernunft wohl sich widersprechende Begriffe, aber keine sich widersprechenden Erfahrungen vertragen kann. Daß es aber nicht zur Einheit der Erkenntnis kommt, wenigstens nicht hinsichtlich der höchsten und wichtigsten Erkenntnis, liegt an der Einmischung des auf dem persönlichen Interesse ruhenden Willens.

Grung spricht hauptsächlich von der negativen Thätigkeit des Willens, welcher den Zweifel in die Erkenntnis wirft und es bewirkt, daß der Mensch aus persönlichem Interesse die Wahrheit nicht erkennen und sich nicht überzeugen lassen will. Der Wille kann aber auch in positiver Weise zur Gewißheit beitragen, indem er, von dem Bewußtsein der menschlichen Schranken in der Erkenntnis ausgehend, sich willig der Autorität unterordnet, was dann mit dem Römerbrief zu sprechen den Glaubensgehorsam, *ὑπακοὴν πειρώς*, zur Folge hat. Dies wird dem einzelnen um so leichter werden, je größer die Anzahl derer, und je gewichtiger ihr Ansehen ist, welche er in der Gewißheit übereinstimmen sieht. Ebenso wird der Wille dadurch zur Gewißheitsgewinnung beitragen können, daß er die Berührung mit denjenigen Realitäten sucht, über welche nur durch unmittelbare Berührung die Gewißheit gewonnen werden kann. Umgekehrt wird aber auch der Wille von der Erkenntnis bestimmt werden und dann den Beweis für das Vorhandensein der subjektiven Gewißheit dadurch führen, daß er zur Bringung eines Opfers bereit ist. Wo ein Mensch für seine Gewißheit Hab und Gut, Leib und Leben einzusetzen bereit ist, wie wir das bei den Märtyrern und überhaupt auf dem Gebiete der religiösen Gewißheit sehen, da hat er volle Gewißheit im subjektiven Sinne, und es ist gerade solche Opferwilligkeit auch nach außen hin ein Hauptmerkmal für das Vorhandensein dieser Gewißheit. Aber gerade auf dem Gebiete der Askese sehen wir, wenn wir an die Eremiten und Säulenheiligen, die Fakire und Derwische denken, die Menschen so oft ein Opfer ihrer Illusion werden, und niemand wird darin ein Kriterium für die objektive Gewißheit sehen.

Auf ein solches werden wir geführt, wenn wir daran denken,

daß die Gewißheit von einem außerhalb des Subjektes sich findenden Objecte durch die Wirkung entsteht, welche das letztere auf das erstere ausübt. Wir sind deshalb gewohnt, ein Kennzeichen für das wirkliche Dasein eines Gegenstandes in dem Zwange der äußeren Wahrnehmung zu sehen. Dazu kommt weiter die Übereinstimmung sowohl der Wahrnehmungen, als auch der wahrnehmenden Subjekte. Wenn fortgehend in Bezug auf einen Gegenstand dieselben Wahrnehmungen gemacht werden, so schreibt man den Thatfachen, welche sich bei aller Wahrnehmung behaupten und widerspruchslös anerkannt werden müssen, objektive Gewißheit zu. Bei naturwissenschaftlichen Stoffen, welche durch das Experiment eine beliebig oft zu wiederholende Kontrolle und fortwährende Berichtigung zulassen, wird dadurch Gewißheit nicht nur hinsichtlich der äußeren Thatfachen, sondern auch hinsichtlich der hinter denselben liegenden Ursachen und ihnen zu Grunde liegenden Hypothesen gewonnen. Eine solche fortwährend durch neue Erfahrungen und Versuche zu berichtigende Gewißheit wird sich aber um so weniger gewinnen lassen, je mehr der Stoff auf einem Gebiete liegt, auf welchem die Erfahrungen entweder nicht willkürlich wiederholt werden können, oder von der persönlichen Stellung des Wahrnehmenden zu den Gegenständen der Gewißheit abhängen.

Das ist schon hinsichtlich derjenigen Stoffe der Fall, welche der geschichtlichen Gewißheit angehören, denn einmal können die wissenschaftlichen Thatfachen nicht wiederholt, höchstens neue Quellen über dieselben aufgefunden werden, sodann wird das persönliche Interesse, welches jemand an den einzelnen Berichterstattem und ihren Zeugnissen nimmt, die Schätzung und den Wert derselben immer stark beeinflussen. Dieselben Kennzeichen der Gewißheit, welche für viele auf diesem Gebiete entscheidend sind, werden es für viele andere nicht sein, weil sie den einzelnen Gewährsmännern und Berichten Zweifel entgegenbringen.

Dies wird aber noch vielmehr auf den anderen Gebieten der christlichen Gewißheit der Fall sein, zumal es sich da um Gegenstände der Gewißheit handelt, über welche der einzelne nach seiner Stellung und persönlichen Erfahrung ein maßgebendes Urtheil abgeben zu können meint. Wer grundsätzlich die Gottesidee und das Wunder ablehnt, der wird kein noch so sichtliches Kennzeichen für

die Wahrheit des göttlichen Wirkens und die Realität der Wunder gelten lassen. Es fragt sich aber doch, ob das Urtheil dieser maßgebend ist, und ob es nicht gelingt, wenigstens für die allgemeine Grundlage der christlichen Gewißheit zuverlässige Merkmale aufzufinden. Dies wird mehr und mehr möglich werden, wenn man dabei einen doppelten Vorbehalt gelten läßt, einmal nämlich den, daß man nicht eine ausnahmslose Zustimmung aller, sondern nur des Durchschnittes der urtheilsfähigen und geistig wie sittlich normalen Menschheit fordert, sodann daß nicht jede Zeit in gleicher Weise das Bewußtsein für die Bedeutung jener Merkmale hat. Mit einem Worte, erst aus einer Geschichte der unter der Einwirkung des Christenthums stehenden Menschheit und zwar einer Geschichte, deren Grenzen nicht zu eng bemessen sein dürfen, werden sich mehr und mehr allgemein anerkannte Kennzeichen für das, was als objektiv gewiß hinsichtlich des Inhaltes der christlichen Gewißheit bezeichnet werden darf, ergeben.

Es ist ja allgemein anerkannter Grundsatz, daß die Zeitgenossen am allerwenigsten unparteiische und objektive Beurtheiler ihrer Zeit, der sie bestimmenden Persönlichkeiten und der in ihr wirkenden Kräfte sind. Erst spätere Geschlechter gewinnen den rechten Standpunkt und den rechten Blick dafür, nicht nur weil sie selbst nicht mehr dabei so interessiert sind, sondern auch weil gerade die Schätzung bedeutender Ereignisse und Geisteskräfte, um überhaupt möglich zu werden, einen entfernteren Standpunkt erfordert. Machen sich doch auch die Einflüsse und Folgen, welche von Personen und Ereignissen ausgehen, vielfach erst späterhin geltend. Freilich spielt das Interesse der Nachlebenden auch bei weit zurückliegenden Ereignissen eine Rolle, wie darauf Grund mit Rücksicht auf die geschichtliche Kritik der mittelalterlichen germanischen Sagen und ihres Ursprunges hinweist, insofern sich bei den Beurteilern derselben der verschiedene nationale Standpunkt geltend mache. Auch dürfen wir ja nur an die verschiedenartige Darstellung der Reformation und die Beurteilung Luthers vonseiten evangelischer und katholischer Geschichtsschreiber denken. Trotzdem wird doch gerade an diesem Beispiele ersichtlich, daß das Urtheil der Geschichte mehr und mehr der Wahrheit zu ihrem Rechte verhelfen muß, indem es die bedeutenden Wirkungen, welche von Luther

und der Reformation in Deutschland und weit über Deutschlands Grenzen hinaus ausgegangen sind, erkennen läßt. Insofern ist ja dann auch die Behauptung gerechtfertigt, daß geschichtliche Thatfachen aus ihren Wirkungen erkannt werden, was wir hier in den Satz umkehren können, daß die geschichtlich nachweisbaren Wirkungen die Kennzeichen der geschichtlichen Wahrheit, bezw. der objektiven Gewißheit eines oder mehrerer Ereignisse sind, welche den Wirkungen zu Grunde liegen. Dagegen mußte schon früher die Meinung abgewiesen werden, als könnte aus der Wirkung ein Schluß auf die besondere Beschaffenheit der geschichtlichen Thatfachen gemacht werden. Das Wahrheitskriterium hierfür ist vielmehr einerseits die Widerspruchslosigkeit der Berichterstattung, andererseits das Bestehen vor der geschichtlichen Kritik.

Einfacher steht es scheinbar mit dem Wahrheitskriterium in Bezug auf die Stoffe, welche der rationellen Gewißheit angehören, aber eine widerspruchsfreie Übereinstimmung ist doch auch hier nur da zu erzielen, wo es sich rein um die logischen Formen handelt. Sobald dagegen irgendwelches metaphysische Element hinzukommt, sobald es sich dabei um Fragen der allgemeinen Weltanschauung handelt, gehen die Ansichten sofort auseinander, und zeigt sich dann gerade hier die Unmöglichkeit, ein allgemeines Kennzeichen für die objektive Gewißheit aufzustellen.

Dagegen betreten wir mit den Stoffen, welche der sittlich-religiösen Gewißheit angehören, wieder ein Gebiet, auf welchem es sich wohl lohnt, die Aufstellung eines Gewißheitskriteriums im objektiven Sinne zu versuchen.

Die allgemeine Völkerkunde hat uns nicht nur das durchgängige Vorkommen sittlicher, sondern auch religiöser Ideen bestätigt. Aus dieser Allgemeinheit können wir zunächst den Schluß ziehen, daß die Menschen auf Gott hin angelegt sind. In diesem consensus populorum würde uns aber nur ein Kennzeichen für die Berechtigung der Religion im allgemeinen, sowie dafür gegeben sein, daß dieser allgemeinen religiösen Anlage ein Gegenstand entsprechen muß, auf welchen sie sich bezieht. Ein Merkmal für die Wahrheit der weiteren Aussage unserer Gewißheit ist damit aber noch nicht gegeben. Erst die Übereinstimmung der Urtheile unter denselben Eindrücken wird uns wieder einen Schritt weiter führen.

Hier denke man an das, was über die Bedeutung der Gottesbeweise gesagt worden ist. Sehen wir durchgängig unter den Eindrücken, welche der Kosmos auf die Menschen macht, die Schöpfungs-idee auftreten und sich allen Versuchen gegenüber, dieselbe zu eliminieren, auch in den Kreisen der strengen Naturwissenschaft behaupten, dann werden wir in dieser Allgemeinheit ein Kriterium ihrer Wahrheit sehen und jener Idee allgemeine Gültigkeit zuschreiben dürfen. Dasselbe könnte man von den beiden anderen bekannten Ideen sagen, welche mit der Gottesidee das bekannte Trio, „Gott, Freiheit und Unsterblichkeit“ bilden. Denn ebenso, wie die Gottesidee trotz ihrer verschiedenen Ausgestaltung, sehen wir auch das Gefühl sittlicher Verantwortung und Verpflichtung allen Einwürfen vonseiten des Determinismus zum Troste als das Allgemeingut der zur Sittlichkeit geschaffenen Menschen. Ausnahmen, die sich finden, bestätigen auch hier nur die Regel. Nicht minder gilt das von dem Unsterblichkeitsglauben, wenngleich auch hier die Ausnahmen zahlreicher sind, als bei der Übereinstimmung in den beiden anderen Ideen.

Ein Beweis dafür ist auch der neuere Versuch von Baumann¹⁾, die Lehre von der individuellen Unsterblichkeit durch eine Unsterblichkeitslehre zu ersetzen, welche sich auf den wissenschaftlich anerkannten Satz von der Erhaltung der Kraft gründet. Die Ausführung Baumanns von der Erhaltung des Seelenatoms, welche in ihrem Kern ein wichtiges Moment für die Lehre von der Unsterblichkeit enthält, ist freilich ein völlig ungenügender Ersatz für die christliche Auferstehungslehre, immerhin aber doch ein Beweis, daß die Vorstellung von der Fortdauer nach dem Tode dem Menschen natürlicher und auch für die reale Wissenschaft annehmbarer ist, als die gegenteilige Vorstellung.

Aber was auf der einen Seite als ein Vorteil erscheinen könnte, daß nämlich eine religiöse Wahrheit durch einen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft anerkannten Satz Unterstützung und Bestätigung findet, das erscheint auf der anderen Seite für den Gewißheitsbestand der religiösen Wahrheit auch wieder gefährlich. Denn wenn auch wohl bei dem Fundamentalsatze von der Erhaltung

¹⁾ Vgl. Baumann, Realwissenschaftliche Begründung der Moral, des Rechts und der Gotteslehre, S. 136 ff.

der Kraft nicht zu befürchten steht, daß er von der Wissenschaft, welche ihn aufgestellt hat, wieder fallen gelassen werden könnte, so würde die Abhängigkeit der sittlich=religiösen Wahrheiten von den Ergebnissen der sogenannten realen Wissenschaften es doch zu keiner Gewißheit in betreff jener Wahrheiten kommen lassen. Das Kriterium für die objektive Gewißheit der sittlich=religiösen Stoffe darf nicht auf einem anderen, sondern muß auf demselben Gebiete gesucht werden, wie diese Stoffe selbst.

Nun ergibt sich dadurch aber eine neue Schwierigkeit. Denn es handelt sich bei der christlichen Gewißheit nicht bloß um solche allgemeinen Wahrheiten, wie Gott, Freiheit, Unsterblichkeit, sondern um jene besonderen Wahrheiten, welche wir auf göttliche Offenbarung zurückzuführen gewohnt sind. Es dreht sich hier, da es sich um ein Kriterium für die sittlich=religiöse Gewißheit handelt, in der Hauptsache alles um die Begriffe Sünde und Erlösung, und was mit denselben untrennbar verbunden erscheint. Allerdings müßte man, wo diese Untrennbarkeit bezweifelt oder bestritten würde, auch hierfür wieder nach einem besonderen Kriterium suchen. Ein Beispiel dafür: Wir haben den Satz, welcher eine allgemeine Behauptung ausspricht: „Die Sünde ist der Leute Verderben (Sprw. 14, 34).“ Damit verbindet sich die andere Wahrheit, daß die Sünde Übertretung der Gebote Gottes ist¹⁾, und daß infolgedessen in dem Verderben, welches die Übertretung der Gebote nach sich zieht, den Sünder die göttliche Strafe trifft. Nun kann das eine bejaht, das andere aber verneint werden, denn die verderblichen Folgen derjenigen Handlungen, die wir als Übertretungen der Gebote Gottes zu bezeichnen pflegen, liegen klar zu Tage; auch spricht das allgemeine Menschheitsgewissen dafür, daß den sittlichen Ideen ewige Wahrheit und objektive Gültigkeit zukommt, so verschieden jene Ideen sich auch im einzelnen je nach dem Charakter der Völker und Kulturstufen gestalten mögen. Daß aber jene sittlichen Ideen zugleich die Gebote eines heiligen Gottes sind, und daß wir uns durch die Übertretung derselben gegen diesen Gott veründigen, das zu erkennen, ist bereits der Standpunkt der sittlichen Religion und die Erfahrung erforderlich, auf welche (Hmels²⁾) hingewiesen hat, und von welcher in Stellen wie Röm.

¹⁾ Bgl. 1 Joh. 5, 17; Jac. 4, 17. ²⁾ Die chr. Wahrheitsgewißheit, S. 302.

6, 18 ff.; 14, 7, 8; Gal. 2, 20 die Rede ist. Das ist freilich zunächst nur ein subjektives Kriterium. Aber je größer die Zahl derjenigen wird, welche sich zu dieser Erfahrung bekennen, desto größer wird die Bedeutung dieses Kriteriums auch für andere werden, desto mehr objektiven Wert wird es erhalten.

Noch mehr das Kriterium einer bloß subjektiven Gewißheit werden wir in der Zustimmung zu der Wiederannahme des Sünders von Gott, sowie zur Wahrheit des Evangeliums, welches als eine Kraft Gottes, die da selig macht, empfunden wird, und zur Rechtfertigung aus Gnaden und der damit zusammenhängenden Neubildung aus dem Geiste Gottes sehen dürfen. Es kommt dazu, daß neben der großen Zahl derer, welche zustimmen, die Zahl derjenigen nicht eine geringe ist, welche jene Aussagen für Illusionen erklären. Die Schrift aber als Kriterium der Wahrheit ins Feld zu führen, geht erst recht nicht, weil es sich ja eben um Wahrheiten handelt, welche aus der Schrift stammen und trotzdem angezweifelt werden. Darum ist man auch immer wieder zu dem Eingeständnis gekommen, daß es ein allgemein anerkanntes Kriterium für die objektive Gewißheit nicht giebt. Nun weist zwar Thiel¹⁾ darauf hin, daß der christliche Fromme, wenn er Thatfachen im Sinne des Christentums sucht und kennt, welche die Bürgschaft seiner Gottesgemeinschaft sein sollen, damit gerade den unsicheren Gedanken seines Inneren entfliehen will und also doch den Unterschied zwischen den eigenen Gedanken und den äußeren Realitäten kennt und empfindet. Die Hauptsache ist aber auch nach ihm doch, daß der Mensch zum Bewußtsein davon kommt, daß er von Gott auf Gott hin angelegt ist, und daß sich infolgedessen jede Botschaft, welche die Gebundenheit des Menschen an Gott zum Ausdruck bringt, ebenso an den Gewissen bezeugt, wie sich die gnädige Offenbarung Gottes von der Verwirklichung der Gottesgemeinschaft als ein Gotteswort durchzusetzen vermag.²⁾ Die Gewißheit, in der Darbietung des Evangeliums eine Selbstbezeugung Gottes erlebt zu haben, stehe und falle so mit der Selbstgewißheit. Wenn dann gesagt wird, der Vollzug der christlichen Gewißheit bedeute Vollendung der menschlichen Persönlichkeit und Verwirklichung ihrer schöpfungsmäßigen Bestimmung, das sei das

¹⁾ Die christl. Wahrheitsgewißheit, S. 306. ²⁾ a. a. D. S. 309.

zuletzt entscheidende Kennzeichen der Allgemeingültigkeit unserer Gewißheit, so ist zwar die Vollendung der christlichen Persönlichkeit auch nach außen hin kenntlich in dem Sinne des Wortes: „Lasset euer Licht leuchten vor den Leuten, daß sie eure guten Werke sehen (Matt. 5, 16)“ und nach den Urteilen, welche die heidnischen Römer über die Tugenden und die Liebe der Christen zu einander fällten, es ist aber von Ihmels so nicht gewertet worden. Vielmehr wird dann das ganze Kriterium zuletzt doch in die subjektive Gewißheit gelegt und ausdrücklich eingestanden: „So gewiß alle Gewißheit notwendig subjektiv ist, so gewiß kann auch jeder die Allgemeingültigkeit seiner Gewißheit zuletzt nur für sich selbst feststellen — —, und wenn ein anderer diese Objektivität nicht anerkennen will, so können auch die zwingendsten Gründe ihn von ihr nicht überführen.“ „In dem Sinne,“ meint Ihmels, „kommen wir überall über den Bannkreis der Subjektivität schlechterdings nicht hinaus.“¹⁾

Damit ist die Aufstellung eines objektiven Kriteriums, welches alle zur Anerkennung zwingen könnte, aufgegeben. Von dem Standpunkte der Einzelperson aus und innerhalb eines kurz begrenzten Zeitabschnittes läßt sich dagegen, was die sittlich-religiösen Stoffe und ihr Kriterium betrifft, nichts sagen.

Günstiger stellt sich jedoch die Aufgabe, wenn wir die enge Begrenzung und Beschränkung fallen lassen und die Menschheit in ihrer Gesamtentwicklung ansehen oder besser übersehen. Große Wahrheiten pflegen sich nicht auf einmal und im Handumdrehen durchzusetzen, sondern erfordern eine gewisse Zeit, um zu allgemeiner Anerkennung zu gelangen und ihre Wahrheitsprobe zu bestehen. Auch die Hypothesen auf anderen Gebieten des menschlichen Geisteslebens, an deren objektiver Wahrheit heute niemand mehr zweifelt, haben zum Bestehen ihres Wahrheitsbeweises längere Zeit gebraucht. Erst durch das gleiche Ergebnis, welches die wiederholten Experimente und Erfahrungen hatten, sind die entsprechenden Hypothesen bestätigt worden, und es hat zumteil längere und erbitterte Kämpfe gekostet, bis auf diese Weise ihre Wahrheit erwiesen wurde. Je einschneidender nun die verkündeten Wahrheiten sind, je mehr insbesondere von ihnen das persönliche Inter-

¹⁾ Ihmels, a. a. D. S. 314.

esse berührt und in Anspruch genommen wird, desto länger wird es auch dauern, bis die objektive Gewißheit derselben erkannt wird und zur Anerkennung gelangt.

Da ist es denn von besonderem Werte, daß uns bei der christlichen Gewißheit eine Entwicklungs- und Probezeit von vielen Jahrhunderten zur Verfügung steht, welche uns den Einfluß des Christentums auf die verschiedenartigsten zeitgenössischen Geistesströmungen und Geistesmächte erkennen läßt. Nicht nur das Zeugnis zahlloser Christen bestätigt das bis auf den heutigen Tag für jene selbst, insofern sie in dem Christentum die Wahrheit und mit derselben den Frieden gefunden haben, das Christentum gehört auch als eine objektive Geistesmacht der Geschichte an und untersteht damit dem Urteile der Geschichtsschreibung. Diese aber muß die Lebenskraft, welche in der christlichen Gewißheit liegt und als solche sich behauptet hat, anerkennen, sie mag wollen oder nicht. Es mag auch in einzelnen Perioden die Geschichtsschreibung selbst infolge der persönlichen Stellung ihrer Vertreter eine der christlichen Gewißheit feindliche Haltung einnehmen und die Überwindung des Christentums triumphierend verkündigen, sie wird nicht nur in ihrer Zeit schon von anderer Seite ein Gegengewicht erhalten, sondern wird auch durch die Geschichtsschreibung der späteren Zeiten die entsprechende Korrektur finden. Es hieße jedenfalls der Geschichtswissenschaft ein unberechtigtes Misstrauensvotum ausstellen, wollte man dieselbe auf alle Zeiten für unfähig erklären, der objektiven Bedeutung eines Kulturfaktors, wie das Christentum einer ist, einigermaßen objektiv gerecht zu werden. Was einst Gamaliel seinen Zeit- und Standesgenossen als Kriterium für die objektive Berechtigung des Wahrheitsanspruchs der christlichen Lehren und ihrer Verkündiger bezeichnete: „Ist der Rat oder das Werk aus den Menschen, so wird's untergehen, ist's aber aus Gott, so könnt ihr's nicht dämpfen (Act. 5, 38 f.)“ das erweist sich in der That immer mehr als das einzig entscheidende Kennzeichen der objektiven christlichen Gewißheit. Daran kann auch der zeitweilige Abfall von der christlichen Gewißheit nichts ändern. Im Gegenteil kommt durch den noch immer wieder erfolgten Rückschlag die Unzerstörbarkeit und Unentbehrlichkeit der in der christlichen Gewißheit liegenden Wahrheit nur desto glänzender aus Licht.

Es darf auch an die thatsächliche Veränderung erinnert werden, welche das Eindringen des Christentums bei denjenigen heidnischen Völkerschaften hervorgebracht hat, die bis dahin jeder menschlichen Kultur bar waren. Wo Kannibalismus und Menschenopfer durch die Werke der christlichen Charitas verdrängt worden sind, da liegt wahrlich für den Beweis des Geistes und der Kraft kein zu verachtendes Merkmal vor.

Selbst die Gegenätze der verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen und ihre Kämpfe untereinander können uns in betreff der objektiven Gewißheit nicht irre machen, denn die Geschichte dieser Kirchen und Konfessionen zeigt uns einerseits eine Anzahl wichtiger Berührungspunkte und ein Zusammengehen in den Hauptpunkten der christlichen Gewißheit, andererseits aber auch einen allmählichen Ausgleich der Unterschiede und, wo das nicht der Fall ist, den Sieg der Wahrheit über den Irrtum. Wir können diese Entwicklung auch weiter getrost der Zeit, dem kirchlichen Leben, der Arbeit der Theologie und dem Wirken des Geistes Gottes überlassen und müßten selber keine Glaubensgewißheit besitzen, wenn wir an dem endlichen Siege der Wahrheit verzweifeln wollten.

Darum haben dem Christentum auch die heftigsten Kämpfe, in welchen es um seinen Bestand hat streiten müssen, nichts geschadet. Vielmehr ist es aus denselben nur desto stärker und unwiderstehlicher hervorgegangen. Darin liegt dann auch eine Gewähr für seine Zukunft.

Wir können nun aber noch einen Schritt weiter gehen, wenn wir die Erscheinung ins Auge fassen, daß die Kraftwirkung, welche von der christlichen Gewißheit seit den Tagen der Apostel bis auf unsere Zeit ausgegangen ist, sich gerade mit derjenigen Gestaltung der christlichen Gewißheit verbunden gezeigt hat und auch heute noch verbunden erscheint, welche ihren Bestand und Inhalt aus der Schrift schöpft. Und weiter zeigt die Geschichte der christlichen Kirche, daß die Zeiten, in welchen die Schrift besonders gewertet und als Urkunde der Offenbarung, sowie als Quelle und Norm der spezifisch christlichen Gewißheit angesehen und gebraucht wurde, auch Zeiten der Glaubenserhebung waren, während umgekehrt mit der zunehmenden Geringschätzung der Schrift auch ein Niedergang

des Glaubenslebens beobachtet werden konnte. Daraus kann der Schluß gezogen werden, wenigstens liegt derselbe nahe, daß die Kraftwirkung, welche anerkanntermaßen seit nahezu zwei Jahrtausenden von der Schrift ausgegangen ist, als ein Kennzeichen für die objektive Gewißheit auch der letzteren angesehen werden darf. Es gilt das aber nur mit Rücksicht auf die Elemente der sittlich-religiösen Gewißheit in derselben, denn für die anderen Elemente der christlichen Gewißheit kamen, wie wir sahen, zunächst andere Kennzeichen der objektiven Gewißheit in Betracht, wenngleich auch für sie die Einflüsse und Wirkungen, welche von ihnen ausgehen, nicht zu unterschätzen sind.

Kurz zusammengefaßt würden sich hiernach für die objektive christliche Gewißheit folgende Kriterien oder Kennzeichen von allgemeiner Bedeutung ergeben: Die Gewalt der sinnlichen Wahrnehmungen und geschichtlichen Thatfachen, welche sich nicht willkürlich erdichten oder leugnen lassen, das Bestehen vor der geschichtlichen Kritik, die Widerspruchlosigkeit im logischen Denken und in den Erfahrungen und der Beweis des Geistes und der Kraft.

Schon das Vorkommen eines oder mehrerer dieser Kennzeichen würde von Wichtigkeit sein und uns in unserer subjektiven Gewißheit wesentlich bestärken. Um so wertvoller und gewichtiger aber wäre es, wenn die verschiedenen Kriterien bei einem Gegenstande der christlichen Gewißheit zusammenstimmten. Eine solche Übereinstimmung würde dann selbst, als mit dem Kriterium der Widerspruchlosigkeit sich deckend, das höchste Kennzeichen der christlichen Gewißheit bilden. Ob dasselbe erreichbar ist? Es würde jedenfalls erst dann erreichbar sein, wenn der Beweis des Geistes und der Kraft vollkommen erbracht worden wäre. Nun aber leben wir noch in einer Zeit innerer und äußerer Kämpfe und Gegensätze, welche anscheinend zunächst noch an Schärfe zunehmen werden. Erst wenn diese Kämpfe ausgekämpft, und die Gegensätze überwunden sein werden, d. i. erst am Ende der Menschheitsentwicklung, erst wenn das letzte Kapitel der Weltgeschichte geschrieben sein wird, erst dann wird auch der Sieg der Wahrheit vollkommen entschieden sein. Dann wird das objektive Kennzeichen der Gewißheit kein Ideal mehr sein. So lange aber jener Beweis nicht abschließend erbracht worden ist, nähern wir uns nur dem Ideale mehr und

mehr. Das muß und kann uns aber auch genügen. Denn auf welchem anderen Gebiete der menschlichen Gewißheit, mit Ausnahme der Mathematik, wird mehr, und wird vor allen Dingen ein besseres objektives Kriterium der Gewißheit geboten, als wir es haben, die wir uns das Wort zu eigen machen dürfen: „Unser Glaube ist der Sieg, der die Welt überwunden hat (1 Joh. 5, 4)“. —



Inhalt.

	Seite
I. Einleitung	1— 3
II. Der Schriftbeitrag	3—13
III. Unterscheidung verschiedener Stoffe und der damit zusammenhängenden Arten der christlichen Gewißheit	13— 22
IV. Begrenzung der verschiedenen Stoffgebiete innerhalb der christlichen Gewißheit	23— 64
a) Allgemeine Grundzüge	23— 25
b) Einzelausführung	25— 64
1. Die christl. Gewißheit in ihrer Begrenzung hinsichtlich des geschichtlichen Stoffes	25— 42
2. Die christl. Gewißheit in ihrer Begrenzung hinsichtlich des rationalen Stoffes	42— 59
3. Die christl. Gewißheit in ihrer Begrenzung hinsichtlich des sittlich-religiösen Stoffes	59— 64
V. Der Begriff des Absoluten in der christlichen Gewißheit	65— 72
VI. Wert und Bedeutung der Gottesbeweise für die christliche Gewißheit	72— 97
VII. Das Subjekt der christlichen Gewißheit	97—121
a) Die allgemeine Bedeutung des Subjektes für die christliche Gewißheit	97— 99
b) Das individuelle Einzelsubjekt	100—103
c) Die Ausbildung des geistlichen Ich im individuellen Einzelich	103—110
d) Das Gesamtsubjekt	110—121
VIII. Quelle oder Quellen der christlichen Gewißheit?	121—155
IX. Der Entwicklungsprozeß der christlichen Gewißheit	156—174
X. Die Kennzeichen der christlichen Gewißheit	174—187

Verzeichnis störender Druckfehler.

S. 24	3.	10	v. u.	lies: ihr das Wort.
" 28	"	15	v. o.	" formalen.
" 31	"	12	" "	" oder statt: der.
" "	"	14	" "	" mit der statt: mit den.
" 33	"	5	" "	" und moralisch postuliert.
" 67	"	19	" "	" als des der Persönlichkeit.
" 72	bei der Überschrift	lies: Gottesbeweise	für Gottesbeweise.	
" 73	3.	11	v. o.	lies: Gottesbeweise statt: Gottesweise.
" 101	"	24	" "	lies: diejenigen.
" 110	"	16	" "	U n bildung.

Soeben ist in 2. durchgesehener Auflage erschienen:

Die Sagen der Genesis von Hermann Gunkel.

76 S. Lex.-8. Preis 1 Mk. 50 Pfg.
Sonderdruck aus dem Handkommentar zum Alten Testament, I. Abth. 1. Band:
Die Genesis, übers. u. erkl. von H. Gunkel. M. 9.80, in Halblederband M. 11.60.

Ebenfalls von allgemeinstem Interesse ist die

Allgemeine Einleitung in den Hexateuch

von C. Steuernagel (Handkommentar z. A. T. I. Abth. 3. Bd. 3. Theil).
1900. Preis 1 Mk.

Die Theol. Lit.-Ztg. 1901, Nr. 7 sagt darüber: „Steuernagels klar angelegter u. gut lesbarer Darstellung, die in möglichster Kürze über den gegenwärt. Stand der Pentateuchfrage orientirt und von maßvollem sicheren Urtheil zeugt, wird es an dankbaren Lesern nicht fehlen.“

Handkommentar z. Alten Testament.

In Verbindung mit anderen Fachgelehrten

seit 1892 herausgegeben von Professor D. W. Nowack-Strassburg.

I. Abtheilung: Die historischen Bücher.

- | | |
|--|---|
| 1. Genesis — Herm. Gunkel. 01. 9.80; HF. 11.60. | 4. Richter, Ruth (00. 4.80), Samuel (ersch. 02). — W. Nowack. |
| 2. Exod.-Lev. (00. 8.—), Num. (im Druck). — B. Baentsch. | 5. Könige — Rud. Kittel . . . 00. 6.40; HF. 8.—. |
| 3. Deuteronomium (98. 3.20), Josua (99. 2.20),
Allgemeine Einleitg. z. Hexateuch (00. 1.00).
— C. Steuernagel . . . 6.40; HF. 8.—. | 6. 1. Theil. Chronik — Rud. Kittel (ersch. 01).
2. Theil. Esra, Nehemia, Esther — C. Siegfried.
01. 3.80. |

II. Abtheilung: Die poetischen Bücher.

- | | |
|--|---|
| 1. Hieb — K. Budde . . . 97. 6.—; HF. 7.60. | 3. { Sprüche — Frankenberg 98. 3.40.
Prediger — C. Siegfried 98. 2.60. } HF. 7.60. |
| 2. Psalmen — Frdr. Baethgen
2. Auflage . . . 97. 8.—; HF. 9.80. | |

III. Abtheilung: Die prophetischen Bücher.

- | | |
|--|---|
| 1. Jesaja — B. Duhm . . . 92. 8.20; HF. 10.—. | 3. { Ezechiel — Kraetzschmar 00. 6.—.
Daniel — Behrmann . . . 94. 2.80.
Beide zusammen HF. 10.60. |
| Jerem. — Giesebrecht
(einzeln 6.40) 94. 6.40; HF. 8.—. | |
| 2. { Klagelieder — M. Lohr
(einzeln 1.—) } 94. 6.40; HF. 8.—. | 4. Die zwölf kleinen Propheten — W. Nowack.
97. 8.—; HF. 9.80. |

Im Unterschied von anderen Kommentaren findet sich in dem hier vorliegenden Seite für Seite Erklärung und eigene vollständige Übersetzung bei einander, ein Vorzug, der von der in- u. ausländischen Kritik als überaus bedeutsam hervorgehoben ist.

Aus den neuesten Besprechungen:

Von Kraetzschmar's Ezechiel heißt es am Schluß einer eingehenden Besprechung in der Theol. Lit.-Ztg. 1901, Nr. 17: „In der Geschichte der Auslegung des Ezechiel wird er voraussichtlich einen Markstein bilden.“

Eine eingehende Besprechung von Gunkel's Genesis in der Theol. Rundschau 1901, Novemberheft, schließt mit den Worten: „... Es ist in der That ein Neues, was G. bietet. Die Ansätze der bisherigen Entwicklung sind in großartiger Weise zusammengefaßt, vieles hat er an ganz neuen Beobachtungen zusammengetragen; was bisher fast als Nebensache erschien, hat er in den Vordergrund gestellt. So hat er in der That eine neue Betrachtungsweise geschaffen, die sich in den verschiedensten Beziehungen fruchtbar erweist. Wer sich an der Schönheit der alten biblischen Erzählungen erfreuen will, wer sie mit dem Interesse des Sagenforschers oder Litterarhistorikers liest, wer das religiöse und sittliche Empfinden des alten Israel in seiner historischen Entwicklung studieren will, sie alle werden ihr Interesse bei G. ganz anders befriedigt finden, als in irgend einem anderen Kommentar, und z. T. nur bei ihm. Freilich werden G.'s Methoden nach der einen oder anderen Seite hin ergänzt werden müssen, und im Zusammenhang damit werden vielleicht einzelne seiner Ergebnisse einer Modifikation bedürfen. Aber auch das darf den Blick nicht trüben für die vielen und mannigfachen Verdienste, die er sich mit seinem Kommentar erworben hat, und vor allem nicht den uneingeschränkten Dank, den wir ihm für seine gewaltige Arbeit schulden.“

Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus.

Von

Prof. Dr. **E. A. Mayer** in Strassburg.

— 1899. — Preis 3 Mk. 60 Pfg. —

Zeitschrift f. prakt. Theol. 1900, Nr. 4: „Bei Vandenhoeck & Ruprecht sind in den letzten Jahren dogmatische Monographien von grösstem Werte erschienen: Troeltsch, Vernunft u. Offenbg. bei Joh. Gerhard u. Melancthon (1891, 4 M. 50 Pfg.), Otto, Die Anschauung vom h. Geist bei Luther (1898, 2 M. 80 Pfg.), Gunkel, Die Wirkungen des h. Geistes (2. Aufl. 1899, 2 M. 80 Pfg.). Ihnen reiht sich die Schrift von Mayer ebenbürtig an. Sie will dem **praktischen Geistlichen** dienen, nicht Stoff zu Predigten geben, sondern zeigen, wie das Gottvertrauen auf den Glauben an Christus zu begründen ist. Sie ist fein und sinnig geschrieben, ausserordentlich inhaltreich. Im Resultat kommt Mayer ziemlich mit Herrmann in seinem »Verkehr des Christen mit Gott« überein; er bietet aber zugleich eine reiche Fülle geschichtlicher Belehrung, feines psychologisches Verständnis aller, deren Anschauung über das erörterte Problem zur Darstellung kommt. . . . Möge die theoretisch und praktisch höchst fruchtbare Schrift allgemeine Teilnahme finden.“ Sulze.

Theol. Lit.-Ztg. 1900, Nr. 19: „Der Verf. hat den Grundgedanken, auf den es ihm ankommt, klar durchgeführt und einleuchtend zu machen verstanden. Seine schlichte Gedankenentwicklung, die freilich zuweilen etwas breit ist und nicht ganz frei von Wiederholungen, ist anziehend durch ihre sachliche, besonnene und nicht von einseitigen dogmatischen Theorien beengte Haltung.“ H. H. Wendt.

Lit. Centralblatt: „Eine gelehrte, sorgfältige u. gut geschriebene Abhandlung.“

Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes.

Von

Professor D. **Johannes Weiss** in Marburg.

2., völlig neu bearbeitete Auflage.

1900. — Preis 5 Mark.

„ Gegenüber den mancherlei Angriffen, die W.'s 1. Auflage erfahren hat, scheint es mir Pflicht des Referenten zu sein, bei Gelegenheit der 2. Auflage vor allem zu betonen, wie stark und fördernd die Anregung gewesen ist, die von W.'s tapferer und energischer Arbeit auf die gesammte Leben-Jesu-Forschung ausgegangen ist. Wenn jetzt die Erkenntniss von der wesentlich oder ausschliesslich eschatologischen Bedeutung der Reichgottespredigt durchgedrungen ist, so hat daran W. das entschiedenste Verdienst. Um so erfreulicher ist, dass in der zweiten Auflage der Arbeit W.'s manche Einseitigkeiten verschwunden und die Darstellung des ganzen, wie bereits gesagt, so viel feiner abgetönt ist, dass sie in dem neuen Gewande sich nun hoffentlich neue Freunde erwerben und andere, die es nicht sind, zu ernsthafter Auseinandersetzung zwingen wird.“ (Prof. W. Bousset in der **Theol. Lit.-Ztg.** 1901, Nr. 21.)

„ Es ist vielleicht noch zu früh, ein endgiltiges Urtheil über die Hauptthese des wahrhaft tüchtigen und feinsinnigen Weiss'schen Buches abzugeben, aber soviel kann man getrost sagen: jeder, dem daran gelegen ist, an das Herz des gegenwärtig brennendsten Problems der Evangelienkritik zu gelangen, sollte es sorgfältig lesen. Vielleicht mag schliesslich mehr für die Beziehungen der Lehre Jesu zur Ethik des täglichen Lebens herauskommen, als Weiss ungeachtet seiner Vorrede zugeben will, aber von Herzen ist zuzugeben, dass sein Buch — besonders in der neuen Auflage — diejenigen, welche ein „rigorose“ Behandlung der evangelischen Berichte anstreben, auf einen Weg der Forschung lockt, der bessere Ergebnisse verspricht, als rein oder hauptsächlich negative.“ (**The critical Review of Theol. and Philosophy** 1901, May.)

BT771 .S33

Schwarze, Alexis.
Neue Grundlegung der Lehre von der chri

BT Schwarze, Alexis.
771 Neue Grundlegung der Lehre von der christ-
S33 lichen Gewissheit. Göttingen, Vandenhoeck &
 Ruprecht, 1902.
 187p. 23cm.

1. Faith. I. Title.

CCSC/mmb

13719

